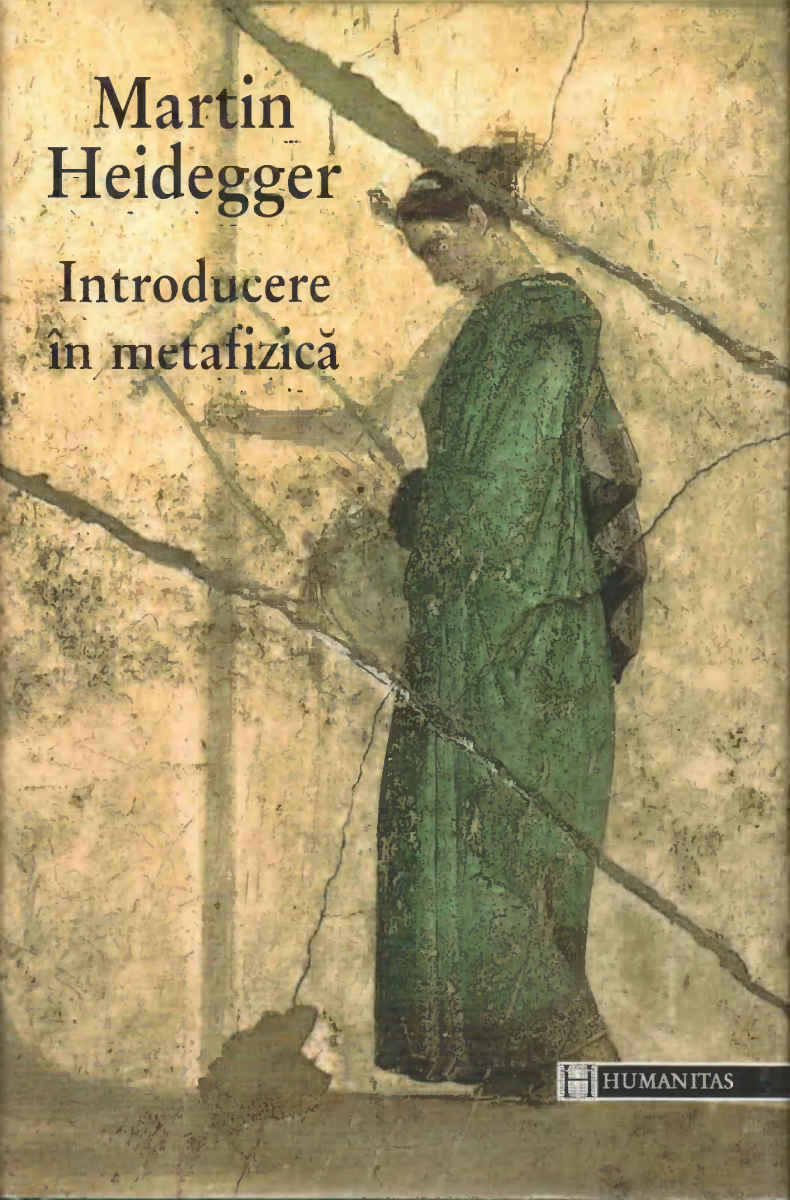
Martin Heidegger

Introducere în metafizică



HUMANITAS

PARADIGME

Traducerea acestei cărți este publicată cu sprijinul
INTER NATIONES, Bonn

Martin Heidegger

INTRODUCERE ÎN METAFIZICĂ

Traducere din germană de
GABRIEL LIICEANU
și
THOMAS KLEININGER

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Supracoperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
HEIDEGGER, MARTIN
Introducere în metafizică / Martin Heidegger; trad.: Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger – Bucureşti: Humanitas, 1999
280 p.; 20 cm. – (Paradigme)
Tit. orig. (ger): Einführung in die Metaphysik.
ISBN 973-28-0294-4

I. Liiceanu, Gabriel (trad.)
II. Kleininger, Thomas (trad.)

111

MARTIN HEIDEGGER
Einführung in die Metaphysik
© der Einzelausgabe von *Einführung in die Metaphysik*:
Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1953, 4. Auflage 1976

© HUMANITAS, 1999, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0294-4

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Această versiune are la bază volumul *Einführung in die Metaphysik* din Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 40, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983. Cifrele marginale în paranteze drepte indică paginile acestei ediții.

Lucrarea a fost concepută sub forma unei prelegeri pe care Heidegger a ținut-o în semestrul de vară al anului 1935 la Universitatea din Freiburg. Prima ei tipărire s-a făcut în 1953, cînd Heidegger a încredințat-o editurii Max Niemeyer.

Actuala traducere românească urmează în linii mari echivalențele stabilite de aceeași echipă de traducători cu ocazia publicării celorlalte două volume heideggeriene în limba română: *Originea operei de artă* (1982, reeditat în 1995) și *Repere pe drumul gîndirii* (1987). Nu am socotit de aceea potrivit să reluăm indexul de concepte aflat în aceste volume. Semnalăm două diferențe mai importante: *das Vorhandene* este tradus aici cu „ceea ce este simplă prezență", „ființarea simplu prezentă" (în loc de „realitatea nemijlocită" din volumele anterioare), iar *das Da-sein* este redat de astă dată, cu un plus de explicitare interpretativă, prin „faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii" (și nu prin „ființa-în-deschis", ca pînă acum).

Traducătorii doresc să mulțumească doamnei Maria Alexe și domnului Cătălin Cioabă pentru dăruirea cu care s-au implicat în operația finală de traversare a textului original în paralel cu cel românesc.

CUVÎNT ÎNAINTE

Scrierea aceasta redă textul prelegerii redactate complet și care a fost ținută, sub același titlu, la Universitatea din Freiburg im Brisgau, în semestrul de vară al anului 1935.

Ceea ce a fost rostit nu mai vorbește deîndată ce a trecut în tipar.

Pentru a înlesni lectura, frazele mai lungi au fost segmentate, paragrafele s-au înmulțit, repetițiile au fost suprimate, erorile au fost îndreptate, ceea ce era imprecis a fost clarificat; nimic însă din toate acestea *nu a afectat în vreun fel conținutul textului.*

Cuvintele puse în paranteze au fost scrise odată cu redactarea textului. În schimb, remarcile adăugate în anii următori au fost puse între paranteze drepte.

Dacă vrea să înțeleagă motivul pentru care cuvîntul „metafizică" se află în titlul acestei prelegeri și, deopotrivă, sensul în care este el folosit, cititorul va trebui să parcurgă în prealabil calea pe care prelegerea însăși o deschide.

CAPITOLUL ÎNTÎI

ÎNTREBAREA FUNDAMENTALĂ A METAFIZICII

§ 1. *Întrebarea „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" reprezintă, potrivit rangului ei, prima dintre întrebări, deoarece ea este cea mai vastă, cea mai adîncă și întrebarea originară prin excelență*

De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic? [3]
Iată întrebarea. Pesemne că nu este o întrebare de rînd. „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" — iată în mod vădit prima dintre toate întrebările. Prima, desigur, nu în ordinea unei succesiuni temporale a întrebărilor. De-a lungul mersului lor istoric prin timp, oamenii, fiecare în parte și, deopotrivă, popoarele își pun o mulțime de întrebări. Ei cîntăresc și cercetează și examinează tot felul de lucruri pînă să ajungă la întrebarea „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?". Mulți nici nu ajung vreodată la această întrebare, dacă aceasta înseamnă nu doar să auzi sau să citești ca atare interogația respectivă, ci: să întrebi întrebarea, adică să o înfăptuiești, să o pui, să-ți dai silința de a te așeza în orizontul interogării acesteia.

Și totuși! Fiecare este atins o dată, ba poate chiar în repetate rînduri, de puterea ascunsă a acestei întrebări, fără să priceapă prea bine ce anume i se întîmplă.

Într-un moment de mare deznădejde, de pildă, cînd tinde să dispară din lucruri întreaga lor greutate și cînd fiecare sens se întunecă — întrebarea aceasta răsare. Poate că ea nu se face auzită decît o dată, asemenea unui dangăt de clopot înăbușit, care vine să răsune în interiorul *Dasein*-ului pentru a se stinge apoi treptat. Într-o jubilare a inimii, întrebarea aceasta este prezentă, deoarece acum toate lucrurile se preschimbă și ne stau parcă pentru întîia dată în preajmă exact, ca și cînd am putea mai curînd să pricepem că ele nu sînt, decît că sînt și că sînt în felul în care sînt. Într-o stare de plictiseală, întrebarea aceasta este iarăși prezentă; cînd ne aflăm la fel de departe de deznădejde și de jubilația
[4] inimii, însă cotropiți fiind de pustiul pe care îl aduce cu sine preaobișnuitul stăruitor al ființării și care face să ne apară indiferent faptul că ființarea este sau nu — se face auzită din nou într-un chip specific întrebarea: de ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?

Numai că această întrebare fie că e pusă anume, fie că nu e recunoscută ca întrebare, trecînd prin *Dasein*-ul nostru asemenea unei adieri; fie că ne încolțește, fie că, dimpotrivă, poate fi, sub un pretext sau altul, îndepărtată și înăbușită — fapt hotărît rămîne că ea nu este niciodată întrebarea pe care, în ordine temporală, o punem prima.

Însă ea este prima întrebare într-un alt sens — și anume potrivit rangului ei. Acest lucru poate fi lămurit în trei chipuri distincte. Întrebarea „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" reprezintă pentru noi, potrivit rangului ei, prima dintre întrebări în sensul că ea este cea mai vastă, apoi cea mai adîncă, în sfîrșit că ea este întrebarea originară prin excelență.

Întrebarea aceasta are deci cuprinderea cea mai vastă. Ea nu se oprește în preajma nici unei ființări anume. Ea cuprinde întreaga ființare și aceasta înseamnă nu numai ceea ce, în clipa de față, este prezent în sensul cel mai larg, ci de asemenea tot ceea ce a fost cîndva precum și ceea ce va fi de acum înainte. Domeniul întrebării acesteia își are hotarul acolo unde începe ființarea care nu este defel și nicicînd, deci acolo unde începe nimicul. Tot ceea ce nu este nimic cade sub această întrebare, în cele din urmă chiar și nimicul însuși; dar nu pentru că el ar fi ceva, o ființare — de vreme ce vorbim despre el —, ci pentru că el „este" nimicul. Cuprinderea întrebării noastre este *atît* de vastă, încît noi nu sîntem niciodată în stare să trecem dincolo de această cuprindere. Întrebarea aceasta nu vizează cutare sau cutare ființare și nici, trecîndu-le în revistă pe rînd, toate ființările, ci din capul locului întreaga ființare sau, cum vom spune pornind de la motive pe care le vom lămuri mai tîrziu, ființarea în întregul ei ca atare.

Fiind în acest chip cea mai vastă, întrebarea aceasta este, apoi, cea mai adîncă: De ce este de fapt ființare... ? „De ce", vrea să spună: care este temeiul ? din care temei provine ființarea ? pe ce temei stă ființarea ? spre ce temei coboară ființarea ? Întrebarea nu are în vedere [5] unul sau altul dintre aspectele ființării, ce anume, într-o împrejurare sau alta, aici și acolo, este și cum este alcătuit, prin ce poate fi modificat, la ce poate fi folosit și altele asemenea. Interogarea caută temeiul pentru ființare, în măsura în care ea este ființătoare. A căuta temeiul (*den Grund suchen*) înseamnă: a pătrunde pînă la temei obținîndu-l (*ergründen*). Orice lucru despre care întrebăm este raportat, prin întrebare, la temeiul său. Numai că, prin faptul că se întreabă, rămîne o problemă

deschisă dacă temeiul este unul care întemeiază cu adevărat, unul care obține întemeierea (*Gründung*), deci un temei originar (*Ur-grund*), sau dacă, dimpotrivă, temeiul refuză o întemeiere, dacă este un fără-de-temei (*Ab-grund*). Sau dacă temeiul nu este nici una, nici alta, ci nu face decît să dea o aparență poate necesară a întemeierii, fiind astfel un ne-temei (*Un-grund*). Oricum ar fi, întrebarea caută decizia la nivelul temeiului care întemeiază faptul că ființarea este ființătoare *ca* o atare ființare care este ea. Această întrebare care pune în joc „de ce"-ul (*diese Warum-frage*) nu caută cauze ale ființării care să fie de același tip cu ea și care să se situeze pe același plan cu ea. Această întrebare care pune în joc „de ce"-ul nu se mișcă pe cine știe ce plan sau suprafață, ci pătrunde pînă în domeniile aflate „la temelie" și anume pînă în străfundul ultim, pînă la limita ultimă; ea stă departe de orice suprafață și de orice neînsemnată adîncime, tinzînd către adîncimea însăși; fiind cea mai vastă, ea este, deopotrivă, dintre toate întrebările adînci, cea mai adîncă.

Fiind cea mai vastă și cea mai adîncă întrebare, ea este, în sfîrșit, întrebarea originară prin excelență. Ce vrem să spunem cu asta? Dacă gîndim întrebarea noastră în întreaga cuprindere a ceea ce ea vizează prin întrebare, și anume ființarea ca atare în întregul ei, atunci lesne survine următorul lucru: în cazul acestei întrebări ne ferim în mod stăruitor de orice aparte și singulară ființare în calitatea ei de cutare sau cutare ființare. Avem în vedere, într-adevăr, ființarea în întregul ei, însă fără nici o preferință anume. Numai o *singură* ființare se impune neîncetat și stăruie în chip straniu în întrebarea aceasta: oamenii, cei care pun întrebarea. Și totuși nu despre o ființare aparte și singulară trebuie să fie vorba

în această întrebare. În cuprinderea nemărginită proprie întrebării, orice ființare înseamnă la fel de mult. Un elefant din cine știe ce junglă a Indiei este la fel de ființător ca oricare proces de ardere chimică de pe planeta Marte sau ca orice altceva.

De aceea, dacă împlinim cu adevărat întrebarea „De [6]
ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" în sensul ei interogator, atunci trebuie să renunțăm la a pune mai presus orice altă ființare, oricît de singulară, fie aceasta chiar omul. Căci, la urma urmelor, ce este această ființare? Să ne închipuim o clipă pămîntul cufundat în imensitatea întunecată a spațiului cosmic. Astfel privit, el este un minuscul fir de nisip, iar pînă la următorul asemenea lui se întinde pe un kilometru și mai bine — vidul; pe suprafața acestui minuscul fir de nisip trăiește o gloată buimacă, tîrîndu-se de-a valma, pasămite de animale inteligente, care pentru o clipă au inventat cunoașterea (cf. Nietzsche, *Despre adevăr și minciună într-un înțeles extramoral*, 1873, *Postume*). Și ce înseamnă durata unei vieți omenești în raport cu milioanele de ani pe care timpul le desfășoară în mersul lui? Nici măcar zvîcnirea unei clipe; ațdierea unei respirații, abia. În interiorul ființării în întregul ei nu putem afla nici o îndreptățire pentru a pune mai presus tocmai *acea* ființare pe care o numim om și căreia din întîmplare îi aparținem noi înșine.

Însă în măsura în care ființarea în întregul ei este pusă vreodată în amintita întrebare, apare totuși o relație privilegiată, tocmai pentru că ea este unică în felul ei, între interogare și ființarea în întregul ei, totodată între aceasta și interogare. Căci prin această interogare, ființarea în întregul ei este deschisă, acum mai întîi, *ca o atare ființare* și în direcția temeiului ei posibil, fiind totodată

ținută deschisă în actul interogării. Punerea autentică a acestei întrebări nu este, în raport cu ființarea ca atare în întregul ei, o întîmplare oarecare ce survine în cadrul ființării, asemenea, de pildă, căderii stropilor de ploaie. Întrebarea care pune în joc „de ce"-ul iese în întîmpinarea ființării în întregul ei, ieșind astfel în afara acesteia, chiar dacă niciodată pe de-a-ntregul. Însă tocmai prin aceasta interogarea dobîndește o eminență. În măsura în care interogarea iese în întîmpinarea ființării în întregul ei, fără însă să se desprindă de ea, ceea ce este întrebat în întrebare se întoarce asupra interogării înseși. De ce „de ce"-ul? În ce anume își află temeiul întrebarea însăși care pune în joc „de ce"-ul, întrebarea aceasta care are ambiția să așeze ființarea în întregul ei în propriul
[7] ei temei? Oare acest „de ce" ca interogare privitoare la temei vizează doar un temei provizoriu, astfel încît trebuie să căutăm tot o *ființare* ca temei? Nu cumva această „primă" întrebare nu este totuși, potrivit rangului ei, „prima" dacă o raportăm la rangul interior al întrebării privitoare la ființă și la diferitele ei ipostaze?

Un lucru însă este clar: indiferent dacă întrebarea „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" este pusă sau nu, acest fapt nu afectează cu nimic ființarea însăși. Planetele își urmează oricum traiectoria și oricum seva vieții curge în plante și animale.

Însă *dacă* această întrebarea e pusă, atunci în interogarea aceasta, în cazul că ea este într-adevăr împlinită, survine în chip necesar, pornind tocmai de la ceea ce este întrebat și cercetat, o retroacție asupra interogării înseși. De aceea, această interogare nu e defel în sine însăși un demers oarecare, ci o întîmplare privilegiată, pe care o numim o *survenire* (*Geschehnis*).

Această întrebare și toate întrebările care își află în chip nemijlocit originea în ea (ea desfășurîndu-se în acestea toate), această întrebare deci, care pune în joc „de ce"-ul, nu poate fi comparată cu nici una alta. Ea ajunge pînă la căutarea propriului ei „de ce". Întrebarea „de ce de ce"-ul, considerată exterior și în primă instanță, pare a fi un joc în care „de ce"-ul este reluat la nesfîrșit, pare o pretențioasă și goală speculație asupra unor cuvinte fără conținut. Desigur, ea pare astfel. Numai că întrebarea este dacă vrem să ajungem victima acestei ieftine părelnicii și să considerăm că astfel am rezolvat totul sau dacă, dimpotrivă, sîntem în stare să descoperim în această retroacție a întrebării „de ce" asupra ei însăși o survenire tulburătoare.

Dar dacă nu ne lăsăm înșelați de simpla părelnicie, se dovedește că acest „de ce", în calitatea lui de întrebare privitoare la ființare ca atare în întregul ei, ferește de orice joc gratuit cu cuvinte goale, presupunînd, desigur, că deținem atîta pătrundere a minții, încît să împlinim cu adevărat retroacția întrebării asupra propriului ei „de ce"; căci această retroacție nu se petrece, desigur, de la sine. Ne putem da acum seama că această întrebare privilegiată care pune în joc „de ce"-ul își are temeiul [8] într-un salt (*Sprung*) prin care omul împlinește saltul-în-afară (*Absprung*) din orice adăpostire a *Dasein*-ului său, fie această adăpostire autentică sau doar presupusă. Punerea acestei întrebări se realizează doar în salt și ca salt și în nici un alt chip. Ceea ce are aici în vedere cuvîntul „salt" va fi lămurit mai tîrziu. Interogarea noastră nu reprezintă încă saltul; pentru aceasta ea trebuie mai întîi să fie transformată; ea stă încă, neștiutoare, în fața ființării. Deocamdată să ne mulțumim cu sugestia că saltul ce aparține acestei interogări își obține prin salt

(*er-springt*) propriul său temei, îl obține sărind (*springend erwirkt*). Un asemenea salt, care se obține ca temei prin intermediul saltului (*sich als Grund er-springenden Sprung*), îl numim, potrivit adevăratei semnificații a cuvîntului, salt-originar (*Ur-sprung*): obținerea-temeiului-prin-salt (*das Sich-den-Grund-er-springen*). Deoarece întrebarea „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic ?" obține temeiul, pentru orice interogare autentică, prin intermediul saltului, fiind astfel salt-originar (*Ur-sprung*) — ea trebuie recunoscută drept întrebarea originară prin excelență (*als die ursprünglichste*).

Fiind cea mai vastă și cea mai adîncă întrebare, ea este întrebarea originară prin excelență; și invers.

În acest triplu sens, întrebarea respectivă este prima potrivit rangului ei, și anume potrivit rangului pe care ea îl deține în ordinea interogării înăuntrul acelui domeniu pe care această primă întrebare îl deschide și îl întemeiază dîndu-i măsura. Întrebarea noastră este *întrebarea* tuturor întrebărilor veritabile, adică a întrebărilor care se sprijină pe ele însele și, de aceea, fie că ne dăm seama sau nu, ea este prezentă ca întrebare în chip necesar în orice întrebare. Nici o interogare și, în consecință, nici o „problemă" științifică, nu se înțelege pe sine dacă scapă din vedere, deci dacă nu pune, întrebarea tuturor întrebărilor. Am dori ca încă din prima oră de curs să ne fie limpede un lucru: nu putem niciodată decide în chip obiectiv dacă cineva, sau dacă chiar noi înșine, punem realmente această întrebare, deci dacă realizăm saltul sau dacă, dimpotrivă, rămînem prizonierii unui simplu mod de a vorbi. În perimetrul unui *Dasein* uman-istoric — căruia *interogarea* în calitatea ei de forță originară îi rămîne străină — întrebarea aceasta își pierde deîndată rangul.

Acela, de pildă, pentru care Biblia reprezintă revelația divină și adevărul, posedă deja, înaintea oricărei puneri a întrebării „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic ?", răspunsul: ființarea, în măsura în care [9]
nu este însuși Dumnezeu, este creată de către acesta. Dumnezeu însuși „este" în calitate de creator necreat. Cine se situează pe terenul unei asemenea credințe poate, ce-i drept, să înțeleagă și să împlinească, într-un anume fel, punerea întrebării noastre, dar el nu poate să pună de fapt această întrebare fără să renunțe la calitatea sa de credincios, cu toate consecințele unui asemenea pas. El nu poate proceda decît ca și cum ... Însă, pe de altă parte, acea credință care nu se expune în permanență riscului necredinței nu este defel o credință, ci o simplă comoditate și o convenție făcută cu tine de a te ține de acum înainte de o doctrină ca de un adevăr gata primit pe o cale sau alta. În acest caz nu mai este vorba nici de credință și nici de interogare, ci de o indiferență care se poate ocupa de orice, poate chiar și cu un real interes, așadar care se poate ocupa și de credință sau de interogare.

Faptul de a ne fi referit la adăpostirea în sînul credinței ca la o modalitate specifică de situare în orizontul adevărului nu vrea, desigur, să însemne că citarea cuvintelor biblice „La început Dumnezeu a făcut cerul și pămîntul etc." reprezintă un răspuns la întrebarea noastră. Ca să nu mai vorbim de faptul că, dacă această propoziție biblică este sau nu adevărată pentru credință, ea nu poate nicicum să reprezinte un răspuns la întrebarea noastră, deoarece ea nu are nici o relație cu această întrebare. Și ea nu are nici una, pentru că nici nu poate să aibă vreuna. Ceea ce se întreabă de fapt în întrebarea noastră reprezintă, pentru credință, o pură nebunie.

În această nebunie constă filozofia. O „filozofie creștină" reprezintă o contradicție în termen și o neînțelegere a problemei. Există, desigur, o aprofundare meditativ-interogativă a lumii înțelese în termeni creștini, adică a credinței. Tocmai acest lucru îl face teologia. Numai epocile care încep să se îndoiască de măreția reală a sarcinii teologiei ajung la ideea funestă că teologia, pasămite întinerită de pe urma comerțului cu filozofia, nu ar avea decît de cîștigat; ba ea ar putea fi chiar înlocuită de către aceasta și adusă la nivelul imperativelor de gust ale epocii. Pentru credința creștină originară, filozofia este o nebunie.

§ 2. *Interogarea întrebării care, potrivit rangului ei, este prima — înțeleasă ca filozofie. Două răstălmăciri ale esenței filozofiei*

[10] A filozofa înseamnă a întreba „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?". A pune cu adevărat această întrebare înseamnă: a îndrăzni să împingi întrebarea pînă la capăt, a epuiza inepuizabilul acestei întrebări prin dezvăluirea a ceea ce ea cere să fie întrebat. Acolo unde survine un asemenea lucru, acolo este filozofie.

În cazul în care am vrea să vorbim despre filozofie într-un chip tehnic, pentru a spune mai amănunțit ce anume este ea, n-am face decît să rămînem în fața unei întreprinderi sterile. Cîte ceva trebuie totuși să știe acela care încearcă să se apropie de filozofie; pentru aceasta nu e nevoie de prea multe cuvinte.

Orice interogare esențială aparținînd filozofiei rămîne în chip necesar inactuală (*unzeitgemäß*). Și aceasta, fie pentru că filozofia o ia cu mult înaintea prezentului,

fie pentru că ea reface legătura prezentului cu ceea ce a fost mai înainte și *la început*. Filozofarea rămîne mereu o cunoaștere care nu numai că nu se supune măsurii timpului ei (*zeitgemäß*), ci care, dimpotrivă, așază ea timpul (*Zeit*) sub propria-i măsură (*Maß*).

Filozofia este prin esența ei inactuală, deoarece ea face parte dintre acele puține lucruri al căror destin rămîne de a nu putea niciodată să trezească un ecou nemijlocit în prezentul lor, și cărora nici nu le este vreodată permis să trezească vreunul. Cînd pare că se întîmplă astfel, cînd filozofia devine modă, atunci sau nu este vorba de o adevărată filozofie sau ea este răstălmăcită și utilizată abuziv, în conformitate cu imperativele zilei, pentru a sluji cine știe ce intenții cu totul străine de ea.

Totodată, filozofia nu este o cunoaștere care ar putea fi deprinsă direct, asemenea cunoștințelor meșteșugărești și tehnice, o cunoaștere care ar putea fi aplicată direct, asemenea noțiunilor economice sau oricăror noțiuni profesionale în general, și evaluabilă după capacitatea ei de utilizare. Însă ceea ce este lipsit de utilitate poate totuși, ba poate tocmai de aceea, să reprezinte o forță. Ceea ce nu trezește un ecou (*Widerklang*) nemijlocit în viața de zi cu zi poate foarte bine să se afle [11]
în cea mai intimă consonanță (*Einklang*) cu ceea ce survine (*Geschehen*) în chip autentic în Istoria (*Geschichte*) unui popor. Se poate chiar ca un asemenea lucru să fie prevestirea (*Vorklang*) acestei surveniri. Ceea ce este inactual, deci ceea ce nu este în pas cu timpul (*unzeitgemäß*), va avea propriii săi timpi. Această situație caracterizează filozofia. Însă de aceea nici nu se poate determina în sine și nici în general care este sarcina filozofiei și deci ce anume i se poate pretinde. Fiecare moment și fiecare nou început al desfășurării ei poartă în sine legea care

îi e proprie. De spus nu se poate spune decît ceea ce nu poate fi filozofia și ceea ce nu poate face ea.

A fost formulată o întrebare: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic ?". Această întrebare a fost considerată drept prima și s-a explicat, de asemenea, în ce sens este ea considerată astfel.

Așadar, întrebarea încă nu a fost defel pusă. Ne-am abătut imediat din drum, pentru a face considerațiuni pe marginea acestei întrebări. Acest demers lămuritor este, desigur, necesar. Căci punerea acestei întrebări nu poate fi comparată cu nimic din ceea ce se întîmplă în mod obișnuit. De aici nu găsim nici o trecere treptată, prin care, pe nesimțite, întrebarea ar putea să ne devină mai familiară. De aceea, într-un fel sau altul, ea trebuie să fie deja pusă, din capul locului. Pe de altă parte, punînd din capul locului întrebarea și vorbind despre ea, nu avem voie să amînăm, sau chiar să uităm, interogarea ei.

De aceea, cu considerațiunile făcute în ora aceasta de curs, încheiem observațiile preliminare.

Orice configurație esențială a spiritului stăruie în ambiguitate. Cu cît e mai puțin comparabilă cu altele, cu atît răstălmăcirile la care ea dă naștere sînt mai variate.

Filozofia reprezintă una dintre puținele posibilități creatoare, uneori chiar necesități creatoare de sine stătătoare, ale *Dasein*-ului uman-istoric. Răstălmăcirile curente care se iscă în jurul filozofiei, dar care, pe de altă parte, conțin mai mult sau mai puțin adevăr, nu pot fi trecute cu vederea. Ne mulțumim, în cele ce urmează, să numim doar două dintre ele, care sînt importante pentru lămurirea situației prezente și viitoare a filozofiei.

O primă răstălmăcire este aceea care pretinde de la
[12] filozofie lucruri ce depășesc cu mult esența ei. Cealaltă răstălmăcire constă în falsa orientare a acțiunilor sale.

Vorbind în linii mari, filozofia vizează întotdeauna temeiurile prime și ultime ale ființării și anume în așa fel încît omul însuși își află acum, într-un chip hotărît, o interpretare și o fixare a țelurilor sale privitoare la ființa lui de om. Așa stînd lucrurile, se naște lesne iluzia cum că filozofia ar putea și ar trebui să realizeze, pentru *Dasein*-ul istoric al unui popor, prezent și viitor, și pentru fiecare epocă, acea temelie pe care ar urma apoi să se înalțe o civilizație. Cu asemenea așteptări și cerințe se depășește cu mult ceea ce stă în puterea și în esența filozofiei. Cel mai adesea, această supralicitare conduce la o desconsiderare a filozofiei. Se spune, de pildă: deoarece metafizica nu a luat parte în mod activ la pregătirea Revoluției, ea trebuie respinsă. Acest lucru este tot atît de inteligent pe cît ar fi să pretinzi ca masa de lucru a tîmplarului, de vreme ce cu ea nu se poate zbura, să fie azvîrlită. Filozofia nu poate nicicînd să procure *în mod nemijlcit* forțele sau să creeze modalitățile de acțiune și prilejurile care dau naștere unei situații istorice, măcar și pentru faptul că ea nu intră decît în sfera de preocupări a unui număr foarte mic de oameni. Cine sînt aceștia ? Cei ce transformă creînd, cei ce realizează o mutație. Efectul filozofiei nu se poate face simțit decît în chip mijlocit și pe trasee întortocheate, care nu pot fi niciodată dirijate; pentru ca în sfîrșit, într-o bună zi, și cînd a fost de mult dată uitării ca filozofie originară, ea să ajungă să se degradeze într-un de-la-sine-înțeles al *Dasein*-ului.

În schimb, ceea ce filozofia poate și trebuie să fie potrivit esenței sale s-ar exprima astfel: o deschidere, prin intermediul gîndirii, a căilor și perspectivelor cunoașterii care instituie măsura și rangul, o deschidere a cunoașterii în care și de la care pornind un popor își

înțelege și își aduce la împlinire *Dasein*-ul în lumea spirituală a istoriei sale, a acelei cunoașteri, deci care animă și amenință și silnicește orice interogare și apreciere.

A doua răstălmăcire a filozofiei pe care o vom aminti
[13] constă în falsa orientare a acțiunilor sale. Dacă filozofia nu este capabilă să construiască temelia unei civilizații, atunci — se crede — ea poate cel puțin să contribuie la facilitarea edificării ei, fie prin aceea că ordonează întregul ființării pe mari ansambluri și sisteme, oferind astfel o imagine a lumii, aproape o hartă a ei, în care sînt cuprinse diferitele obiecte posibile și diferitele domenii posibile de obiecte, și permițînd astfel o orientare universală și uniformă, fie prin aceea că ea preia în special sarcina științelor, efectuînd reflecția asupra presupozițiilor ei, asupra conceptelor fundamentale și asupra principiilor cu care operează acestea. Se așteaptă de la filozofie ca ea să încurajeze, ba chiar să accelereze, producția practică și tehnică a civilizației ca instituție, de fapt să o faciliteze.

Însă — potrivit esenței sale, filozofia nu face niciodată ca lucrurile să fie mai ușoare, ci, dimpotrivă, mai grele. Și aceasta nu se petrece în mod întîmplător, numai pentru că modalitatea ei de comunicare îi apare înțelegerii obișnuite stranie, dacă nu de-a dreptul nebunească. Dimpotrivă: faptul de a îngreuna *Dasein*-ul istoric și, prin aceasta, în fond, ființa însăși, este sensul autentic al acțiunii filozofiei. Îngreunarea redă lucrurilor, ființării, greutatea (ființa) care le este proprie. De ce acest lucru ? Deoarece sporirea greutății este una dintre condițiile fundamentale care determină nașterea a tot ce este mare, deci destinul unui popor istoric și, în special, al operelor sale. Însă despre destin nu poate fi vorba decît acolo unde o cunoaștere adevărată a lucrurilor

cîrmuiește *Dasein*-ul. Iar căile și perspectivele unei asemenea cunoașteri sînt deschise tocmai de filozofie.

Răstălmăcirile care stăruie neîncetat în preajma filozofiei sînt provocate mai ales de îndeletnicirea unora ca noi, deci de către profesorii de filozofie. Preocuparea obișnuită a acestora — îndreptățită, și chiar utilă — este de a mijloci o cunoaștere a filozofiei deja existente, o cunoaștere ce ține de educație. Și lucrurile arată atunci în așa fel ca și cum această îndeletnicire însăși ar fi filozofie, cînd de fapt, și în cel mai bun caz, ea nu este decît știință a filozofiei.

Menționarea și amendarea celor două răstălmăciri nu poate avea drept rezultat (și nici nu pretinde să aibă) ca dumneavoastră să ajungeți dintr-o dată la o relație [14]
clară cu filozofia. În schimb, trebuie să deveniți atenți și prudenți atunci cînd judecățile cele mai răspîndite, ba chiar pretinsele experiențe, vin să vă ia prin surprindere. Acest lucru se petrece adesea într-un chip cît se poate de banal și foarte convingător. Poți crede că tu însuți ai avut această experiență (pe care atît de lesne o auzi confirmată), potrivit căreia filozofia „nu duce la nimic" și „nu e bună de nimic". Aceste două expresii curente, care circulă mai cu seamă printre profesorii și cercetătorii din lumea științelor, reprezintă manifestarea unor constatări care dețin o incontestabilă justețe. Cel care, înfruntînd această opinie, încearcă să demonstreze că filozofia „duce totuși la ceva", nu face decît să sporească și să consolideze răstălmăcirea deja înstăpînită, care constă în opinia preconceptă că filozofia poate fi evaluată după criteriile obișnuite, deci după criteriile pe care le ai în vedere cînd vrei să stabilești dacă o bicicletă este utilizabilă sau dacă o cură balneară este eficace.

Este cît se poate de adevărat și în perfectă ordine: „Filozofia nu este bună la nimic". Fals este doar să crezi că în felul acesta judecata referitoare la filozofie a luat sfîrșit. Căci mai e nevoie de o mică completare, în speță de o răsturnare a întrebării: dacă pentru *noi* filozofia nu e bună la nimic, nu cumva, în cele din urmă, *noi* sîntem buni la ceva pentru filozofie, presupunînd, desigur, că ne-am dedicat ei? Acest lucru trebuie să ne fie suficient pentru a lămuri ce anume nu este filozofia.

§ 3. *Începutul interogării privitoare la ființarea ca atare în întregul ei la greci prin cuvîntul fundamental φύσις*

Am avansat la început o întrebare: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" Am afirmat: interogarea acestei întrebări este filozofarea. Dacă gîndind privim înainte și pornim la drum în direcția acestei în-
[15] trebări, atunci renunțăm în primul rînd la orice popas în vreunul dintre domeniile obișnuite ale ființării. Trecem peste tot ce este „la ordinea zilei". Întrebarea noastră trece dincolo de ceea ce este obișnuit și de ceea ce aparține ordinii rînduite în viața de zi cu zi. Nietzsche spune undeva (VII, 269)*: „Un filozof: acesta este un om care neîncetat trăiește, vede, aude, bănuiește, speră, visează lucruri extraordinare; ...".

Filozofarea înseamnă interogare privitoare la extra-ordinar, la ceea ce se află în afara ordinii obișnuite (*nach dem Außer-ordentlichen*). Însă întrucît, după cum am

* Trimiterea lui Heidegger are în vedere ediția Kröner a operelor lui Nietzsche.

sugerat mai înainte, această interogare provoacă o retroacție asupra ei însăși, nu numai acel ceva despre care se interoghează este extraordinar, ci interogarea însăși. Vrem să spunem: această interogare nu stă undeva pe marginea drumului, așa încît, într-o bună zi, putem — pe neașteptate sau chiar din greșeală — să dăm peste ea. De asemenea, ea nu se află nici în ordinea vieții de zi cu zi, astfel încît am fi constrînși să ajungem la ea, în virtutea cine știe căror exigențe sau prescripții. Această interogare nu face parte nici din lumea grijilor care ne mînă din spate sau din aceea a satisfacerii nevoilor imperioase. Interogarea însăși este în afara ordinii. Ea este absolut neimpusă, așezată deplin și în chip anume pe temeiul misterios al libertății, pe acel ceva pe care l-am numit „salt". Tot Nietzsche spune: „ Filozofia... este viața liber-consimțită în ghețuri și pe vîrfuri de munți" (XV, 2). Filozofare — putem acum să o spunem — înseamnă interogare aflată în afara ordinii obișnuite privitoare la ceea ce se află în afara ordinii obișnuite (*außer-ordentliches Fragen nach dem Außer-ordentlichen*).

În epoca primei și exemplarei dezvoltări a filozofiei occidentale la greci, prin care interogarea privitoare la ființarea ca atare în întregul ei și-a aflat adevăratul început, ființarea era numită φύσις. Acest cuvînt fundamental, pe care grecii îl foloseau pentru a desemna ființarea, este tradus îndeobște prin „natură". Se folosește traducerea latină *natura*, care înseamnă propriu-zis „a se naște", „naștere". Însă prin această traducere latină, conținutul originar al cuvîntului grecesc φύσις este deja denaturat, iar autentica putere de numire filozofică a cuvîntului grecesc este distrusă. Lucrul este valabil nu numai pentru traducerea latină a *acestui* cuvînt, ci pentru [16]

toate celelalte traduceri ale limbii filozofice eline în cea romană. Procesul acestei traduceri a elinei în latină nu reprezintă ceva întîmplător și care poate fi trecut cu vederea, ci prima etapă a unui demers de înstrăinare și de închidere a accesului la esența originară a filozofiei grecești. Traducerea latină a devenit apoi un etalon pentru creștinism și pentru Evul Mediu creștin. Acesta s-a transpus în filozofia modernă, care se mișcă în universul de concepte al Evului Mediu, creînd apoi acele reprezentări și noțiuni curente, cu ajutorul cărora continuăm pînă și astăzi să ne facem înțeles începutul filozofiei occidentale. Acest început trece drept ceva pe care oamenii de astăzi l-au lăsat de mult în urma lor, chipurile ca pe ceva depășit.

Însă noi sărim acum peste tot acest proces de deformare și de degradare și căutăm să redobîndim, intactă, forța de numire a limbii și a cuvintelor; căci cuvintele și limba nu reprezintă simple învelișuri, în care lucrurile sînt împachetate în vederea realizării comunicării orale și scrise. Abia în cuvînt, în limbă, lucrurile devin și sînt. Și tocmai de aceea, greșita utilizare a limbii în simpla sporovăială, în lozincărie și frazeologie, ne face să pierdem relația autentică cu lucrurile. Ce spune de fapt cuvîntul φύσις? El numește acel ceva care se ivește și se deschide de la sine (de pildă, ivirea unui trandafir), desfășurarea de sine care deschide, apariția, menținerea de sine și rămînerea într-o atare desfășurare, pe scurt, acțiunea ce face să se ivească și să dăinuie (*das aufgehend-verweilende Walten*). Strict lexical vorbind, φύειν înseamnă „a crește", „a face să crească". Dar ce înseamnă „a crește"? Este vorba aici doar de o sporire cantitativă, deci de faptul de a deveni din ce în ce mai mare și mai mult?

Φύσις înțeleasă ca ivire-și-deschidere (*Aufgehen*) poate fi întîlnită peste tot, de pildă cînd e vorba despre cele ce se petrec pe cer (ivirea soarelui), despre valurile mării, despre creșterea plantelor, despre ieșirea la lumină a animalului sau a omului din pîntecul matern. Însă φύσις, acțiunea prin care ceva se ivește și se deschide, nu e totuna cu aceste procese pe care, și astăzi încă, le trecem în seama „naturii". Această ivire-și-deschidere, această situare-în-afară-în-sine-și-din-sine (*das* [17]
In-sich-aus-sich-Hinausstehen) nu trebuie considerată ca un proces în rînd cu celelalte pe care le observăm în sînul ființării. Φύσις este ființa însăși, ființa în virtutea căreia ființarea, acum abia, devine și rămîne observabilă.

Grecii nu au aflat ce este φύσις pornind de la procesele care se petrec în natură, ci invers: pe baza unei experiențe fundamentale a ființei, o experiență deopotrivă poetică și meditativă (*dichtend-denkend*), li s-a dezvăluit acel ceva pe care aveau să îl numească φύσις. Abia pe baza acestei dezvăluiri au putut apoi să întrezărească ce înseamnă natura într-un sens mai restrîns. Iată de ce, originar vorbind, φύσις înseamnă deopotrivă cerul și pămîntul, piatra și planta, deopotrivă animalul și omul, apoi istoria omului ca operă a oamenilor și a zeilor, în sfîrșit, și în primul rînd, zeii înșiși aflători sub destin. Φύσις numește acțiunea prin care ceva se ivește și se deschide și dăinuirea în întregime guvernată de ea. În această acțiune ce face să se ivească și să se deschidă dăinuind sînt cuprinse atît „devenirea", cît și „ființa" în sensul restrîns de persistență stabilă. Φύσις este *naș-terea ca ajungere-la-o-situare fermă* (*Ent-stehen*), este faptul aducerii de sine în afară din ascuns și astfel și aducerea acestui ascuns, acum mai întîi, într-o situare fermă.

Dacă se înțelege însă, așa cum se petrece cel mai adesea, cuvîntul φύσις nu în sensul originar de acțiune ce face să se ivească deschizîndu-se și dăinuind, ci în semnificația lui ulterioară și actuală de „natură", și dacă, în plus, se postulează drept manifestare fundamentală a naturii ceea ce intră în cîmpul de cercetare al fizicii moderne ca „physis" — deci procesele dinamice ale lucrurilor materiale, ale atomilor și electronilor — atunci filozofia originară a grecilor devine o filozofie a naturii, o reprezentare a tuturor lucrurilor, conform căreia ele sînt, la drept vorbind, de natură materială. Începutul filozofiei grecești face impresia — de altminteri în conformitate cu felul în care înțelege intelectul comun orice început — a ceva de ordin „primitiv", pentru a ne exprima din nou în termeni latini. Grecii devin astfel, în fond, o specie ameliorată a hotentoților, iar în raport cu ei știința modernă marchează un progres infinit. Abstracție făcînd de toate absurdițățile pe care le im-
[18] plică acest mod de a concepe începutul filozofiei occidentale drept unul „primitiv", se cuvine să spunem: această interpretare uită că este vorba de filozofie, deci de ceva care face parte dintre puținele lucruri mari ale omului. Însă tot ce e mare nu poate începe decît în chip măreț. Ba tocmai începutul său este întotdeauna lucrul cel mai mare. Mic, nu începe decît ceea ce este mic și a cărui măreție îndoielnică este să micșoreze totul; mic, începe decăderea care poate apoi să devină mare în sensul excesului care însoțește distrugerea totală.

Ceea ce este mare începe în chip măreț, nu se menține în trăinicia sa decît prin libera revenire a măreției și, dacă este mare, sfîrșește deopotrivă în chip măreț. Așa se întîmplă cu filozofia grecilor. Cu Aristotel, ea a sfîrșit în chip măreț. Numai înțelegerea comună și

individul mediocru își închipuie că ceea ce este mare ar trebui să aibă o durată nesfîrșită și că durata aceasta este identică cu veșnicia.

Grecii numesc ființarea ca atare în întregul ei — φύσις. Să menționăm în treacăt că deja în sînul filozofiei grecești, cuvîntul acesta a căpătat destul de curînd o accepție mai restrînsă, fără însă ca semnificația originară să dispară din experiența, cunoașterea și atitudinea filozofiei grecești. Cînd Aristotel vorbește despre temeiurile ființării ca atare (cf. *Met.* Γ I, 1003 a 27), cunoașterea sensului originar se mai face încă simțită.

Însă această restrîngere a sensului lui φύσις în direcția „fizicului" nu s-a petrecut în felul în care ne-o imaginăm noi cei de astăzi. Noi opunem fizicului „psihicul", sufletescul, însuflețitul, ceea ce este viu. Pentru greci însă, toate acestea țin — și aceasta pînă tîrziu — de φύσις. Ca fenomen opus apare ceea ce grecii numesc θέσις, punere, statut — sau νόμος, lege, regulă, în sensul a ceea ce este moral (*das Sittliche*). Însă ceea ce este moral nu înseamnă obiectul moralei (*das Moralische*), ci ceea ce ține de moravuri, natura moravurilor (*das Sittenhafte*), ceea ce se întemeiază pe obligația rezultată din libertate și pe directiva rezultată din tradiție; ceea ce privește comportamentul liber și atitudinea liberă, configurarea ființei istorice a omului, ἦθος-ul, ceea ce, mai apoi, sub influența moralei, a fost coborît la nivelul eticului.

Sensul lui φύσις se restrînge prin opoziție cu τέχνη [19]
— care nu înseamnă nici artă, nici tehnică, ci o *cunoaștere* (*ein Wissen*), capacitatea de a dispune prin cunoaștere de libera planificare, de amenajare și de dominarea unor dispozitive (cf. Platon, *Phaidros*). Τέχνη înseamnă producere, construire, în sensul de aducere-în-afară întemeiată pe cunoaștere. (Ceea ce este în chip esențial

identic în φύσις și τέχνη nu ar putea fi lămurit decît în cadrul unor considerațiuni speciale.) Dar termenul opus fizicului este istoricul (*das Geschichtliche*), un domeniu al ființării pe care grecii îl înțeleg totuși în sensul lui φύσις conceput în chip originar în sens larg. Acesta nu are însă absolut nimic de-a face cu interpretarea naturalistă a istoriei. Ființarea ca atare în întregul ei este φύσις — ceea ce înseamnă că ea are drept esență și caracter acțiunea ce face să se ivească și să se deschidă dăinuind. O atare acțiune este apoi experimentată în primul rînd în acel ceva care, într-un anume sens, ni se impune în maniera cea mai directă și care a devenit ulterior φύσις în sensul restrîns: τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, ființarea de ordinul naturii. Cînd se pune în general întrebarea privitoare la φύσις, respectiv ce este ființarea ca atare, atunci τὰ φύσει ὄντα este aceea care, prima, ne dă un reper, însă cu condiția ca interogarea să nu se oprească din capul locului la unul sau altul dintre domeniile naturii — la corpurile neînsufletite, la plante sau animale —, ci să treacă dincolo de τὰ φυσικά.

§ 4. *Întrebarea caracterizată, potrivit rangului ei, drept prima, ca întrebare metafizică fundamentală. Introducerea în metafizică drept conducere către interogarea întrebării fundamentale. Ambiguitatea voită a titlului prelegerii*

În limba greacă, „dincolo de", „peste" se spune μετά. Interogarea filozofică privitoare la ființarea ca atare este μετὰ τὰ φυσικά; ea întreabă trecînd dincolo de ființare, ea este metafizică. Nu este acum important să

urmărim în detaliu felul în care s-a născut și a evoluat cuvîntul acesta.

Întrebarea pe care am caracterizat-o, potrivit rangului ei, drept prima, în speță întrebarea „De ce este de [20]
fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?", este, de aceea, întrebarea metafizică fundamentală. Metafizica este considerată drept nume pentru centrul determinant și pentru nucleul întregii filozofii.

[Tot acest excurs, fiind gîndit ca o introducere, rămîne în mod intenționat să se miște la suprafață și de aceea el este, în fond, ambiguu. Odată lămurit cuvîntul φύσις, am văzut că el înseamnă ființă a ființării. Dacă întrebăm περὶ φύσεως, deci despre ființa ființării, atunci tratatul despre *physis*, „fizica" în sensul vechi, este deja în sine *dincolo* de τὰ φυσικά, dincolo de ființare și în preajma ființei. „Fizica" determină din capul locului esența și istoria metafizicii. Chiar și în doctrina ființei înțelese ca *actus purus* (Toma d'Aquino), în calitate de concept absolut (Hegel), ca eternă reîntoarcere a aceleiași voințe de putere (Nietzsche), metafizica rămîne în chip neclintit — *„fizică"*.

Întrebarea privitoare la ființă ca atare are totuși o altă esență și o altă proveniență.

Se poate, desigur, ca în orizontul metafizicii, și continuînd să gîndim în maniera ei, să considerăm întrebarea privitoare la ființa ca atare doar ca o repetare mecanică a întrebării privitoare la ființarea ca atare. Întrebarea privitoare la ființa ca atare nu este atunci decît tot o simplă întrebare transcendentală, chiar dacă una de rang superior. În felul acesta, întrebarea privitoare la ființa ca atare este mistificată, iar drumul către o desfășurare adecvată a ei îi este închis.

Numai că această mistificare se află la îndemînă, cu atît mai mult cu cît în *Ființă și timp* este vorba despre un „orizont transcendental". Însă „transcendentalul" menționat acolo nu este acela al conștiinței subiective, ci el se determină pornind de la temporalitatea existențial-ecstatică a faptului-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii (*das Da-sein*). Cu toate acestea, mistificarea la care se pretează întrebarea privitoare la ființa ca atare atunci cînd ajunge să ia forma întrebării privitoare la ființarea ca atare se impune mai ales din cauza faptului că proveniența esenței întrebării privitoare la ființarea ca atare și, odată cu ea, esența metafizicii rămîn în
[21] întuneric. Faptul acesta împinge orice interogare, care într-un fel sau altul privește ființa, în indeterminat.

„Introducerea în metafizică", pe care o încercăm acuma ține seama de această situație încurcată în care se află „întrebarea privitoare la ființă".

Potrivit interpretării curente, „întrebarea privitoare la ființă" înseamnă interogare privitoare la ființarea ca atare (metafizică). În schimb, din perspectiva lucrării *Ființă și timp,* „întrebarea privitoare la ființă" înseamnă: interogarea privitoare la ființa ca atare. Această semnificație a titlului corespunde atît conținutului, cît și felului în care este ea formulată; „întrebarea privitoare la ființă", luată în sensul de întrebare metafizică privitoare la ființarea ca atare, *nu pune*, din punct de vedere al conținutului, *întrebarea* privitoare la ființă. Aceasta rămîne uitată.

Însă așa cum expresia „întrebarea privitoare la ființă" comportă o ambiguitate, la fel, aceasta reapare cînd este vorba de „uitarea ființei". Sîntem asigurați, pe bună dreptate, că metafizica pune totuși întrebarea privitoare la

ființa ființării; de aceea, ar fi în mod clar o nebunie să pui în seama metafizicii o uitare a ființei.

Și totuși, dacă gîndim întrebarea privitoare la ființă în sensul întrebării privitoare la ființa ca atare, atunci este limpede pentru oricine care e dispus să gîndească laolaltă cu noi, că ființa *ca atare* îi rămîne metafizicii ascunsă, că ea rămîne în uitare, și aceasta într-o manieră atît de decisă, încît uitarea ființei, care ea însăși cade în uitare, este impulsul neștiut, dar constant, al interogării metafizice.

Dacă pentru a trata „întrebarea privitoare la ființă" într-un sens nedeterminat se alege termenul „metafizică", atunci titlul acestei prelegeri rămîne ambiguu. Căci în primă instanță lucrurile apar ca și cum interogarea s-ar menține în orizontul ființării ca atare, cînd în realitate, odată cu prima propoziție deja, ea tinde să iasă din acest orizont, pentru a aduce în cîmpul privirii, prin întrebare, un alt domeniu. Titlul prelegerii este, așadar, *în mod voit* ambiguu.

Întrebarea fundamentală a prelegerii este de un alt tip decît întrebarea călăuzitoare a metafizicii. Prelegerea aceasta, în prelungirea lucrării *Ființă și timp*, pune întrebarea privitoare la *„starea-de-deschidere a ființei"* (*Ființă și timp*, pp. 21 și urm. și 37 și urm.). „Stare-de-deschidere" vrea să spună: starea-de-desferecare a acelui [22]
ceva pe care uitarea ființei îl ferecă și îl ascunde. Odată cu această interogare cade, acum abia, o lumină asupra *esenței* metafizicii, pînă acum deopotrivă ascunsă.]

„Introducere în metafizică" înseamnă, așadar: a conduce către și a pătrunde în interogarea întrebării fundamentale. Numai că întrebările, și mai ales întrebările fundamentale, nu apar atît de simplu precum pietrele și apa. Nu există întrebări așa cum există pantofi, haine

sau cărți. Întrebările *sînt* și sînt numai așa cum sînt puse într-adevăr. A-conduce-către-și-a-pătrunde-în (*Hineinführen*) interogarea întrebării fundamentale nu este de aceea un mers către ceva care se află și stă undeva, ci această conducere-către (*Hinführen*) trebuie, ea abia, să trezească și să creeze interogarea. Conducerea (*Führen*) este o avansare interogativă, o interogare-pre-mergătoare (*Vor-fragen*). Este o diriguire (*Führung*) care, prin esența ei, nu poate avea nici un alai. Acolo unde se instalează așa ceva, de pildă o școală de filozofi, interogarea nu este înțeleasă cum trebuie. Asemenea școli nu pot exista decît în perimetrul unei activități științifico-meșteșugărești. Aici domnește o ordine ierarhică bine stabilită. Filozofia implică și ea un asemenea tip de activitate (și chiar în chip necesar), deși astăzi, în forma aceasta, ea a dispărut. Însă nici o competență de acest tip, nici măcar una desăvîrșită, nu poate înlocui vreodată forța autentică a vederii, a interogării și a rostirii.

§ 5. *Desfășurarea întrebării „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?"*

a) Atitudinea interogativă ca vrere-de-a-ști

„De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" Iată întrebarea. Simpla enunțare a propoziției interogative, chiar și atunci cînd tonul interogării e prezent, nu înseamnă încă — interogare. Ca dovadă: cînd repetăm propoziția interogativă de mai multe ori la rînd, atitudinea interogativă nu devine prin aceasta mai accentuată, ci, dimpotrivă, continua ei reluare poate duce tocmai la o debilitare a interogării.

Dar dacă propoziția interogativă nu este nici întrebarea și nici interogarea ca atare, ea nu poate fi considerată nici o simplă formă de comunicare lingvistică, de pildă un simplu enunț „privitor la" o întrebare. Dacă mă adresez dumneavoastră: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic ?", atunci intenția interogării și a rostirii mele nu este aceea de a vă transmite că în mine, în clipa de față, se desfășoară un proces de interogare. Desigur, rostirea unei propoziții interogative poate fi concepută și în felul acesta, dar în acest caz tocmai interogarea ca atare este trecută cu vederea. Nu se mai ajunge nici la o interogare-înfăptuită-laolaltă (*Mitfragen*), nici la o interogare-înfăptuită-pe-cont-propriu (*Selbstfragen*). Nu se ivește nimic care să amintească de o ținută interogativă și cu atît mai puțin de o atitudine fundamental interogativă. Însă aceasta din urmă constă într-o *vrere*-de-a-ști (*in einem Wissen-wollen*). Vrere — nu înseamnă pură dorință și năzuință către ceva. Cine dorește să știe, în mod aparent și întreabă; însă el nu trece dincolo de rostirea întrebării, ci de fapt sfîrșește tocmai acolo unde întrebarea începe. Interogarea este vrere-de-a-ști. Cine voiește, cine își investește întregul *Dasein* într-o voință, acela *este* hotărît. Hotărîrea (*Entschlossenheit*) nu amînă nimic, nu se eschivează, ci acționează spontan și neîntrerupt. *Ent-schlossenheit* nu reprezintă pura hotărîre de a acționa, ci *începutul* hotărîtor al acțiunii, cel care anticipează orice acțiune și o străbate în întregime. Vrere înseamnă faptul de a fi desprins din închis (*Entschlossensein*). [Esența vrerii este dedusă aici din desprinderea-din-închis. Însă esența desprinderii-din-închis rezidă în starea-de-ieșire-din-ascuns proprie *Dasein*-ului uman *în favoarea* deschiderii-luminatoare (*Lichtung*) a ființei, și în nici [23]

un caz într-o acumulare de forțe în vederea „acțiunii". Cf. *Ființă și timp*, § 44 și § 60. Relația cu ființa este însă lăsarea (*das Lassen*). Faptul că orice vrere trebuie să-și afle temeiul în lăsare intrigă înțelegerea. Cf. conferința *Despre esența adevărului*, 1930.]

Însă a ști (*Wissen*) înseamnă: a putea să te situezi ferm în adevăr. Adevăr înseamnă stare-de-manifestare a ființării. A ști este, așadar: a putea să te situezi ferm în starea-de-manifestare a ființării, a-i face față. A avea simple cunoștințe, fie ele cît de bogate, nu înseamnă știință. Și chiar atunci cînd aceste cunoștințe sînt concentrate
[24] prin programe de studiu și de examene la ceea ce este cel mai important din punct de vedere practic, ele tot nu reprezintă știință. Și chiar cînd aceste cunoștințe, restrînse la necesarul minim, sînt „aproape de viață", ele tot nu înseamnă, pentru cel care le deține, știință. Cine poartă cu sine asemenea cunoștințe și cine, în plus, a deprins și cîteva trucuri practice, acela, în fața realității reale — care este întotdeauna altceva decît ceea ce înțelege filistinul prin „a fi aproape de viață și realitate" — va fi un neajutorat și va deveni în chip necesar un cîrpaci. De ce? Pentru că el nu posedă o știință, de vreme ce știință înseamnă: *a putea să înveți.*

Înțelegerea comună socotește, desigur, că deține o știință acela care nu mai are nevoie să învețe, deoarece a terminat de învățat. Ei bine, nu: știutor este doar acela care înțelege că trebuie să învețe în permanență și care, pe baza acestei înțelegeri, a ajuns înainte de toate la gîndul că *poate învăța* neîncetat. Și acest lucru este cu mult mai greu decît să deții cunoștințe.

Putința învățării presupune putința interogării. Interogarea este vrerea-de-a-ști explicată mai sus: desprinderea din închis în vederea unei putințe de situare fermă

în starea-de-manifestare a ființării. Deoarece pentru noi este vorba de interogarea întrebării care, potrivit rangului ei, este prima, atunci e limpede că atît vrerea, cît și știința, sînt de *un fel cu totul aparte.* De aceea, *propoziția interogativă*, chiar și atunci cînd este rostită în chip autentic interogativ și este ascultată ca interogare-înfăptuită-laolaltă, nu va putea să redea întrebarea într-o manieră exhaustivă. Întrebarea, care, ce-i drept, se anunță în propoziția interogativă și care totuși continuă să rămînă închisă și înfășurată în ea, trebuie mai întîi desfășurată. Atitudinea interogativă trebuie, prin aceasta, să se lămurească, să se asigure, să se consolideze prin exersare.

b) Forma lingvistică a propoziției interogative. Cezura din întrebare și suspiciunea față de „și nu, mai curînd, nimic"

Următoarea noastră sarcină constă în *desfășurarea* întrebării „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" Dar în ce direcție urmează să o facem? Întrebarea este mai întîi accesibilă în propoziția interogativă. [25]
Aceasta oferă un fel de nemijlocită privire de ansamblu asupra întrebării. Forma lingvistică a propoziției trebuie, de aceea, să fie corespunzător de vastă și de laxă. Să considerăm deci sub acest aspect propoziția noastră interogativă: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?". Propoziția conține o cezură. „De ce este de fapt ființare?" În felul acesta întrebarea este în fapt pusă. Punerii întrebării îi aparține: 1. indicarea precisă a ceea ce este pus *în* întrebare, a *ceea ce este interogat*; 2. indicarea direcției în care interogatul (*das*

Befragte) este interogat, ce anume este vizat de întrebare. Căci se indică în deplină claritate interogatul, în speță ființarea. Privința în care se întreabă, ceea-ce-e-vizat-prin-întrebare (*das Gefragte*) este de ce-ul, adică temeiul. Ceea ce mai urmează în propoziția interogativă — „și nu, mai curînd, nimic?" — nu este decît un apendice, care se naște aproape de la sine, pentru o rostire introductivă laxă, un adaos retoric, care nu spune nimic în plus nici asupra interogatului, nici asupra a ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare; deci o simplă figură de stil, menită să înfrumusețeze. Putem chiar spune că întrebarea, *fără* adaosul acesta care ia naștere numai din supraabundența unei vorbiri necenzurate, este cu mult mai clară și mai răspicată. „De ce este de fapt ființare?". Adaosul „și nu, mai curînd, nimic?" este caduc nu numai din perspectiva năzuinței către o formă riguroasă a întrebării, ci mai ales pentru că el nu spune, pînă la urmă, nimic. Căci ce mai avem noi de întrebat în privința nimicului? Nimic înseamnă pur și simplu nimic. Interogarea nu mai are aici nimic de căutat. Dar în primul rînd, invocarea nimicului nu ne aduce nici cel mai mic cîștig pentru cunoașterea ființării.*

Cine vorbește despre nimic nu știe ce face. Cine vorbește despre nimic, prin însuși faptul acesta, îl transformă în ceva. Vorbind, el vorbește împotriva a ceea ce crede. El se contra-zice pe sine însuși. Însă o rostire care se contrazice păcătuiește față de regula fundamentală a rostirii (λόγος), față de „logică". Vorbirea despre
[26] nimic este ilogică. Cine vorbește și gîndește ilogic este

* Vezi H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* / „Logica predicatului și problema ontologiei", 1930, p. 205.

o persoană lipsită de spirit științific. Cine însă vorbește despre nimic tocmai în perimetrul filozofiei, unde logica este la ea acasă, acela cade cu atît mai grav sub acuza de a păcătui față de regula fundamentală a oricărei gîndiri. O asemenea vorbire despre nimic se compune numai din propoziții lipsite de sens. În plus: cel care ia în serios nimicul (*das Nichts*) se așază de partea a ceea ce este lipsit de valoare (*nichtig*). El promovează în mod vădit spiritul negării și se pune în slujba descompunerii. Vorbirea despre nimic nu este numai cu totul potrivnică gîndirii, dar ea subminează orice civilizație și orice credință. Iar ceea ce desconsideră gîndirea în legea ei fundamentală și totodată distruge voința edificării și credința — este nihilism pur.

c) Forma lingvistică a întrebării ca respectare a tradiției

În virtutea unor reflecții de felul acesta, vom face bine să înlăturăm din propoziția noastră interogativă adaosul retoric „și nu, mai curînd, nimic?" și să restrîngem propoziția la forma ei concisă și riguroasă: „De ce este de fapt ființare?".

Nimic n-ar împiedica acest lucru dacă... dacă în formularea întrebării noastre, și dacă în general în punerea acestei întrebări, am fi atît de liberi cum a putut părea pînă acum. Căci în măsura în care punem această întrebare, noi ne situăm totuși într-o tradiție. Filozofia nu a încetat niciodată să întrebe în privința temeiului ființării. Cu această întrebare a început, în această întrebare își va afla sfîrșitul, presupunînd, desigur, că ea va sfîrși în chip măreț și nu într-o decadență nevolnică.

Din capul locului, întrebarea privitoare la ființare a mers mînă în mînă cu întrebarea privitoare la ne-ființare, la nimic. Și acest lucru nu se petrece în chip exterior, ca simplă formă însoțitoare; pe măsura vastității, adîncimii și originarității cu care este pusă întrebarea privitoare la ființare se configurează și întrebarea privitoare
[27] la nimic; și invers. Modalitatea interogării privitoare la nimic poate fi folosită ca măsură și ca indice pentru modalitatea interogării privitoare la ființare.

Dacă avem în vedere toate acestea, atunci propoziția interogativă pe care am rostit-o aici la început — „De ce este de fapt ființare *și* nu, mai curînd, nimic?" — pare să exprime întrebarea privitoare la ființare într-o manieră cu mult mai adecvată decît forma prescurtată. Faptul că aducem aici în discuție nimicul nu provine din indolența și prisosul vorbirii, așa cum el nu reprezintă nici invenția noastră, ci doar o respectare riguroasă a tradiției în care își află originea sensul întrebării fundamentale.

§ 6. *Întrebarea privitoare la ființă și „logica". Adevărata vorbire despre nimic în gîndire și în rostirea poetică*

Numai că această vorbire despre nimic rămîne în general potrivnică gîndirii, iar în particular ea apare ca element dizolvant. Dar ce se întîmplă dacă atît grija pentru observarea corectă a regulilor fundamentale ale gîndirii, cît și teama în fața nihilismului (ambele cerîndu-ne să renunțăm la a vorbi despre nimic) se întemeiază pe o gravă neînțelegere? Așa și este, în realitate. Iar neînțelegerea care apare aici nu este deloc întîmplătoare. Ea își are originea într-o neînțelegere care

domnește de multă vreme, în neînțelegerea întrebării privitoare la ființare. Dar această neînțelegere provine dintr-o *uitare a ființei* care sporește din ce în ce mai mult.

Și într-adevăr, nu este încă defel în chip ferm stabilit că logica și regulile ei fundamentale ar putea să ofere etalonul pentru întrebarea referitoare la ființarea ca atare. S-ar putea întîmpla chiar invers, ca întreaga logică cunoscută de noi, și pe care o privim asemeni unui dar ceresc, să-și aibă temeiul într-un răspuns bine determinat la întrebarea privitoare la ființare, astfel încît întreaga gîndire care urmează în exclusivitate legile logicii tradiționale să fie din capul locului incapabilă să înțeleagă întrebarea privitoare la ființare, necum să o desfășoare în mod efectiv și să o conducă spre un [28]
răspuns. În realitate, nu este decît o aparență de rigoare și de spirit științific să invoci principiul noncontradicției și în general logica, cu gîndul de a demonstra că orice gîndire și vorbire privitoare la nimic se contrazice și, ca atare, este lipsită de sens. „Logica" este privită, în acest caz, asemeni unui tribunal instituit din veșnicie și pentru veșnicie, căruia, bineînțeles, nici un om rezonabil nu-i va pune la îndoială competența ca primă și ultimă instanță. Cine vorbește împotriva logicii este de aceea suspectat, în mod tacit sau pe față, de a se complace în arbitrar. Această simplă suspiciune e transformată deja în dovadă și obiecție, iar cel care procedează astfel se consideră dispensat de orice alt efort ulterior de gîndire autentică.

Desigur, despre nimic nu se poate vorbi și emite o judecată ca și cum el ar fi un lucru, precum ploaia de afară sau un munte sau un obiect oarecare. Nimicul îi rămîne oricărei științe în principiu inaccesibil. Cine vrea

cu adevărat să vorbească despre nimic e obligat să se comporte ne-științific. Însă acest lucru rămîne o teribilă nenorocire numai atîta vreme cît există părerea că gîndirea științifică este unica și autentica gîndire riguroasă și că ea singură poate și trebuie să ofere măsura și pentru gîndirea filozofică. Numai că lucrurile stau exact invers. Orice gîndire științifică nu este decît o formă derivată, și ca atare încremenită, a gîndirii filozofice. Filozofia nu se naște niciodată din și prin știință. Filozofia nu poate fi niciodată pusă pe același plan cu științele. Ea se situează pe un plan care le precedă și aceasta nu dintr-un punct de vedere doar „logic" sau într-o tablă a sistemului științelor. Filozofia se situează în cu totul alt domeniu și are alt rang de existență spirituală. Filozofia — și gîndirea care-i e proprie — se situează pe același plan doar cu poezia. Nu înseamnă însă că rostirea poetică și gîndirea sînt unul și același lucru. Faptul de a vorbi despre nimic va rămîne întotdeauna pentru știință o grozăvie și un nonsens. În schimb, în afară de filozof, poetul este cel în stare să o facă — și
[29] aceasta nu pentru că în poezie, potrivit înțelegerii comune, e vorba de o rigoare scăzută, ci pentru că în poezie (în cea autentică și mare) domnește o superioritate spirituală ce ține de esență și care o așază mai presus decît orice știință. Pornind de la această superioritate, poetul vorbește întotdeauna ca și cum ființarea ar fi pentru prima dată exprimată, ca și cum, pentru prima dată, cineva i s-ar adresa. În rostirea poetului și în gîndirea gînditorului, spațiul lumii este mereu atît de grijuliu vegheat, încît fiece lucru — un copac, un munte, o casă, chemarea unei păsări — își pierde total caracterul neutru și obișnuit.

Adevărata vorbire despre nimic rămîne întotdeauna neobișnuită. Ea nu se lasă transformată într-un loc comun. Ea se dizolvă, ce-i drept, dacă o supui acidului ieftin al unui intelect în care nu domnește decît perspicacitatea. De aceea, vorbirea despre nimic nu poate niciodată să înceapă dintr-o dată, precum, de pildă, descrierea unui tablou. Și totuși, posibilitatea unei atari vorbiri despre nimic poate fi sugerată. Iată, de pildă, un fragment dintr-una din ultimele opere ale poetului Knut Hamsun, *După ani și ani* (trad. 1934, p. 464). Lucrarea aceasta alcătuiește un întreg împreună cu *Haimanaua* și *Periplul lui August. După ani și ani* înfățișează ultimii ani și sfîrșitul acestui August, în care se întruchipează abilitatea superficială a omului contemporan, sub forma unei ființe care nu-și poate pierde totuși raportarea la neobișnuit, pentru că, în neputința ei disperată, ea rămîne autentică și superioară celorlalți. August este singur pe vîrful unui munte; sînt ultimele sale zile. Poetul spune: „El stă aici și ascultă vidul pur. Totul e ciudat, o nălucire. Pe mare (cîndva, August călătorise adesea pe mare) se mișca totuși ceva; acolo exista sunet, ceva ce se putea auzi, un cor al apelor. Aici — nimicul se întîlnește cu nimicul într-o absență fără hotare. Nu-ți rămîne decît să dai din cap, plin de resemnare."

La urma urmei nimicul este totuși ceva special. De aceea, vom relua întrebarea noastră, o vom pune pînă la capăt și vom vedea dacă acest „și nu, mai curînd, [30] nimic?" reprezintă pur și simplu un mod de a vorbi care nu spune nimic, o anexă arbitrară, sau, dimpotrivă, dacă nu cumva, în simpla enunțare a întrebării, cuvintele acestea au deja un sens esențial.

§ 7. *Lămurirea întrebării în forma ei prescurtată spre deosebire de forma extinsă. Adaosul „și nu, mai curînd, nimic?" aduce ființarea într-o stare de suspensie*

În acest scop, ne oprim mai întîi la forma prescurtată a întrebării, aparent mai simplă și presupusă a fi mai riguroasă: „De ce este de fapt ființare?". Întrebînd astfel, luăm ca punct de plecare ființarea. Ea *este*. Ea este dată, ne stă în față și, de aceea, este oricînd de găsit; de asemenea, ne este cunoscută în anumite domenii ale sale. Acum, această ființare care este dată astfel din capul locului este supusă în mod nemijlocit întrebării privitoare la temeiul său. Interogarea se îndreaptă direct către un temei. Un atare procedeu nu reprezintă altceva decît extinderea și potențarea unui demers pe care îl întîlnim în mod curent. Să spunem că într-o podgorie apare filoxera; un lucru deci incontestabil prezent. Se pune întrebarea: de unde apare un asemenea lucru, unde și care este temeiul lui? Acesta e felul în care este prezentă ființarea în întregul ei. Se pune întrebarea: unde și care este temeiul? Această modalitate a interogării se prezintă într-o formulare simplă: De ce este ființarea? Unde și care este temeiul ei? În mod neexplicit se întreabă în privința unei alte ființări, superioare. În acest caz, întrebarea nu vizează defel ființarea ca atare în întregul ei.

Dacă punem însă acum întrebarea în forma pe care a avut-o propoziția noastră inițial: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?", atunci adaosul final ne împiedică să legăm în mod nemijlocit întrebarea numai de ființarea dată din capul locului ca atare, așa cum ne împiedică, de asemenea, ca, odată stabilită această

legătură, să și pornim spre temeiul căutat, care la rîndul lui ține tot de ființare. În loc de aceasta, ființarea este, în modalitatea întrebării, expusă la și menținută în posibilitatea neființei. De ce-ul capătă astfel o cu totul altă [31]
forță și intensitate în cadrul interogării. De ce se smulge ființarea din posibilitatea neființei? De ce nu recade ea în chip spontan și constant în neființă? Ființarea nu mai este acum această prezență incontestabilă; ea ajunge să se clatine și aceasta indiferent dacă o cunoaștem sau nu cu deplină certitudine, dacă o sesizăm sau nu în toată cuprinderea ei. De acum înainte, în măsura în care o punem în întrebare, ființarea ca atare se clatină. Amploarea acestei clătinări este atît de mare, încît se ajunge pînă la acel punct extrem în care ființarea devine propria ei posibilitate opusă, devine neființă și nimic. Totodată se transformă acum și căutarea de ce-ului. Ea nu aspiră doar la a furniza un temei explicativ, prezent la rîndul lui, pentru ceea-ce-este-simplă-prezență (*das Vorhandene*), ci acum se caută un temei care ar urma să întemeieze supremația ființării ca depășire a nimicului. Temeiul căutat prin întrebare este interogat acum ca temei al unei decizii în favoarea ființării și împotriva nimicului, mai precis spus, ca temei pentru clătinarea ființării care ne poartă și ne eliberează, în parte ființătoare, în parte neființătoare, de unde și rezultă că nu putem aparține nici unui lucru în chip deplin, ba chiar nici nouă înșine; și totuși, *Dasein*-ul este de fiecare dată al meu (*je meines*).

[Determinarea *je meines*, „de fiecare dată al meu", vrea să spună: *Dasein*-ul îmi este conferit pentru ca propriul meu sine (*mein Selbst*) să fie *Dasein*-ul. Însă *Dasein*-ul înseamnă: grijă a ființei care, ca ființă a ființării ca atare, și nu doar ca ființă a ființării umane, este deschisă

în chip ecstatic în această grijă. *Dasein*-ul este „de fiecare dată al meu"; aceasta nu înseamnă nici că el este pus prin mine însumi, nici că este izolat într-un eu de sine stătător. *Dasein*-ul este el *însuși* (*selbst*) pornind de la *raportul* său esențial *cu* ființa în genere. Acest lucru îl are în vedere propoziția atît de des repetată în *Ființă și timp*: *Dasein*-ului îi este proprie înțelegerea ființei.]

Acum devine deja mai clar că acest „și nu, mai curînd, nimic?" nu este un adaos inutil în marginea întrebării propriu-zise, ci o componentă esențială a propoziției in-
[32] terogative în întregul ei, care, ca un atare întreg, exprimă o cu totul altă întrebare decît întrebarea „De ce este ființarea?". Cu întrebarea noastră ne situăm în așa fel în ființare, încît ea își pierde de-la-sine-înțelesul *ca ființare*. În măsura în care ființarea ajunge să se clatine în cadrul acelui vast și neîndurător orizont de posibilități al lui „sau ființare — sau nimic", interogarea însăși își pierde orice teren ferm. La rîndul lui, *Dasein*-ul nostru interogator este adus în stare de suspensie și se sprijină în această stare de suspensie pe el însuși.

§ 8. *Interogarea ca deschidere a domeniului în care ființarea este confruntată cu demnitatea autentică a interogării: clătinarea ființării între neființă și ființă*

Numai că ființarea nu e modificată ca urmare a interogării noastre. Ea rămîne ceea ce este și așa cum este. Interogarea noastră nu reprezintă totuși decît un demers sufletesc-spiritual, care deci se petrece *în noi* și care, indiferent de felul în care se desfășoară, nu afectează

cu nimic ființarea însăși. E limpede că ființarea rămîne în felul în care ni se înfățișează. Și totuși, ființarea nu poate să îndepărteze de la sine ceea ce este demn de a fi supus interogației (*das Frag-würdige*), în speță faptul că în ceea ce este și în felul în care este ar putea la fel de bine să *nu* fie. Noi nu facem în nici un caz experiența acestei posibilități ca și cum am adăuga ceva prin gîndirea noastră, ci ființarea însăși o atestă, atestîndu-se pe sine ca ființare în cadrul acestei posibilități. Interogarea noastră nu face decît să deschidă domeniul, astfel încît ființarea, prin însăși această demnitate de a fi interogată, să se poată deschide.

Știm prea puțin și într-un chip prea grosolan despre evenimentul unei atari interogări. Dîndu-i curs, noi părem că ne aparținem în întregime. Și totuși, tocmai *această* interogare ne împinge în deschis (*ins Offene*) — presupunînd că ea însăși se transformă pe parcursul întrebării (lucru care îi reușește oricărei interogări autentice) — și proiectează un nou spațiu, care învăluie totul și străbate totul.

Se cere doar să nu ne lăsăm seduși de teorii pripite, ci să facem experiența lucrurilor așa cum sînt ele, adresîndu-ne indiferent cărui lucru ce ne este la îndemînă. Această bucată de cretă, de pildă, este un lucru cu o anumită întindere, relativ solid, avînd o formă de- [33]
terminată, culoarea albă și, laolaltă cu toate aceste proprietăți, avînd-o pe aceea de a scrie. Întocmai cum îi aparține acestui lucru faptul de a se afla aici, în aceeași măsură îi aparține putința de a nu se afla aici și de a nu avea această mărime. Posibilitatea ca el să fie plimbat de-a lungul tablei și de a fi uzat nu este ceva pe care l-am adăugat lucrului prin intermediul gîndirii. El însuși, ca fiind această ființare, se află în această posibilitate,

altminteri nu ar fi o cretă în calitatea ei de instrument de scris. Tot astfel, fiecărei ființări îi aparține, într-o modalitate care-i e proprie, acest posibil. Acest posibil îi aparține cretei. Ea însăși deține în ea însăși o proprietate determinată prin care este destinată unei anumite utilizări. Sîntem, desigur, obișnuiți și sîntem tentați să spunem — atunci cînd căutăm acest posibil în creta respectivă — că nu vedem și nu atingem nimic de felul acesta. Însă aici e vorba de o prejudecată. Tocmai desfășurarea întrebării noastre ne poate face să renunțăm la ea. Deocamdată întrebarea nu trebuie decît să dea în vileag acea clătinare a ființării între neființă și ființă. Cîtă vreme ființarea se împotrivește posibilității extreme a neființei, ea stăruie în ființă, fără totuși ca în felul acesta să fi depășit vreodată posibilitatea neființei și să o fi lăsat definitiv în urmă.

§ 9. *Dubla semnificație a cuvîntului „ființare". Superfluitatea aparentă a diferenței dintre ființă și ființare și ambiguitatea „întrebării fundamentale" ca întrebare privitoare la temeiul ființei*

Dar iată-ne vorbind dintr-o dată despre neființa și ființa ființării, fără să spunem cum se raportează cele pe care le numim astfel la ființarea însăși. Ființarea și ființa ei sînt unul și același lucru? Dar despre ce diferență să fie vorba? Care este, de pildă, în această bucată de cretă, ființarea? Deja întrebarea aceasta este ambiguă, deoarece cuvîntul „ființare" poate fi înțeles în două feluri, asemenea grecescului τὸ ὄν. Pe de o parte, ființarea are în vedere *ceea ce*, în fiecare caz în parte,

este ființător, în speță această bucată albă, avînd cutare formă, fiind ușoară și friabilă. Pe de altă parte, „ființarea" are în vedere ceea ce, ca să spunem așa, „face" ca [34]
acest lucru să fie o ființare și nu, mai curînd, o neființare, deci acel ceva care, în cazul ființării, dacă este o ființare, îi constituie ființa. Potrivit acestei duble semnificații a cuvîntului „ființare", grecescul τὸ ὄν are în vedere mai cu seamă cea de a doua semnificație, așadar, nu ființarea însăși (*das Seiende*), *ceea ce* ființează, ci „ființul" (*das Seiend*), natura ființului (*Seiendheit*), faptul de a fi al ființului (*Seiendsein*), ființa (*Sein*). Dimpotrivă, „ființarea" în prima semnificație a cuvîntului are în vedere toate lucrurile ființătoare în ele însele sau pe fiecare în parte, însă pe toate cu referire la ele însele și nu la natura ființării lor, la οὐσία.

Prima semnificație a lui τὸ ὄν este τὰ ὄντα (*entia*), a doua este τὸ εἶναι (*esse*). Am văzut la ce anume se referă ființarea în cazul unei bucăți de cretă. De altminteri, am putut-o găsi relativ ușor. În plus, putem înțelege ușor că acest obiect poate de asemenea să nu fie, că această cretă, la urma urmelor, nu trebuie neapărat să fie aici și nici să fie în general. Ce este atunci — spre deosebire de ceea ce poate să se situeze în ființă sau să recadă în neființă — ce este deci spre deosebire de ființare — ființa? Este ea totuna cu ființarea? Repetăm, astfel, întrebarea. Numai că în exemplul anterior, noi nu am inclus ființa în enumerarea noastră, ci ne-am mulțumit să spunem: o bucată albă, ușoară, avînd cutare și cutare formă, friabilă. Unde se ascunde ființa? Ea trebuie totuși să aparțină cretei, de vreme ce ea însăși, creta aceasta — *este*.

Ființarea ne întîlnește la tot pasul, ne înconjoară, ne poartă și ne constrînge, ne ține sub vraja ei și ne îm-

plinește, ne exaltă și ne spulberă iluziile însă, în toate acestea, unde este și în ce constă ființa ființării? S-ar putea replica: această diferență dintre ființare și ființa ei poate foarte bine să aibă, uneori, o importanță la nivelul limbii și chiar la cel al semnificației; e posibil ca această diferență să se realizeze la nivelul simplei gîndiri, adică în re-prezentare și opinie, fără ca acestei distincții operate în cadrul ființării să-i corespundă o ființare reală. Dar această diferență operată doar în planul gîndirii este problematică, de vreme ce rămîne neclar *ce anume* trebuie gîndit prin numele de „ființă".

[35] De asemenea că este de ajuns să cunoaștem ființarea și să ne înstăpînim asupra ei. A vrea, pe lîngă aceasta, să distingi ființa este o treabă artificioasă care nu duce la nimic.

În privința acestei nu rareori invocate întrebări — ce anume rezultă dintr-o asemenea distincție? — am făcut deja cîteva remarci. Să luăm acum în considerație doar ceea ce ne preocupă. Întrebăm: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?". În această întrebare se pare că ne menținem numai în preajma ființării și că evităm speculația goală privitoare la ființă. Însă ce întrebăm noi de fapt? De ce ființarea ca atare este. Întrebăm în privința temeiului potrivit căruia ființarea *este* și *este* ceva anume și nu este, mai curînd, nimic. În fond, întrebăm cu privire la ființă. Însă cum? Întrebăm privitor la ființa ființării. Întrebăm ființarea cu privire la ființa ei.

Însă cîtă vreme, chiar dacă rămînem în cadrul interogării, punem de fapt deja *în prealabil* întrebarea privitoare la ființă, și anume la temeiul ei, chiar dacă această întrebare rămîne neexplicită și chiar dacă nu putem spune cu precizie dacă ființa însăși nu este deja în sine temei

și anume unul suficient. Dacă punem această întrebare privitoare la ființă ca fiind prima potrivit rangului ei, atunci putem noi oare să o punem fără să știm despre ce este vorba în cazul ființei și în ce fel se deosebește ea de ființare? Însă cum putem noi, nu să găsim, ci măcar să încercăm în principiu să aflăm temeiul ființei ființării, atîta vreme cît nu am ajuns să sesizăm ființa însăși, atîta vreme cît nu am înțeles-o și nu am conceput-o în chip suficient? Acest proiect ar rămîne tot atît de lipsit de perspectivă ca și în cazul în care, vrînd să determinăm cauza unui incendiu, am declara că este inutil să ne preocupe evoluția incendiului, locul unde a izbucnit și constatările făcute la fața locului.

§ 10. *Desfășurarea „întrebării prealabile": „Despre ce este vorba în cazul ființei și al felului în care înțelegem noi ființa?"*

Rezultă, așadar: Întrebarea „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" ne conduce în chip necesar la întrebarea prealabilă: *„Despre ce este vorba în cazul ființei?"* [36]

Punem acum o întrebare privitoare la ceva greu de sesizat, la ceva care rămîne pentru noi mai degrabă un simplu cuvînt gol, la ceva care ne expune pericolului ca, pe parcursul desfășurării interogării, să cădem victima unui pur fetiș verbal. Și, de aceea, este cu atît mai necesar să ne lămurim din capul locului cum stau pentru noi lucrurile în privința ființei și a felului în care o înțelegem. În acest caz, important este înainte de toate să nu scăpăm nici o clipă din vedere faptul că nu putem să sesizăm în chip propriu *ființa* ființării pe o cale nemijlocită,

deci nici pornind de la ființare, nici înlăuntrul ei — nici oriunde altundeva.

Cîteva exemple ne pot ajuta. Dincolo, pe cealaltă parte a străzii, se află clădirea liceului. Ceva de ordinul ființării, deci. Putem cerceta clădirea pe dinafară pe toate părțile, putem s-o cutreierăm pe dinăuntru din pivniță pînă în pod și să facem inventarul a tot ce întîlnim: coridoare, scări, clase și tot ce se află în clase. Peste tot ne întîlnim cu ființare și chiar într-o relație perfect determinată. Unde este însă ființa acestui liceu? Căci liceul *este*, totuși. Clădirea *este*. Dacă aparține ceva acestei ființării, atunci este tocmai ființa ei și totuși pe aceasta nu o găsim înlăuntrul ființării.

Ființa nu constă nici în faptul că *noi* privim o ființare. Clădirea este la locul ei, chiar dacă noi nu o privim. Noi o putem întîlni, doar pentru că ea *este* deja. În plus, ființa acestei clădiri nu pare defel să fie aceeași pentru toată lumea. Pentru noi, ca simpli privitori ai ei sau ca trecători, ea reprezintă altceva decît pentru elevii care se află înăuntru, și aceasta nu pentru că ei o văd doar din interior, ci pentru că această clădire este
[37] de fapt ceea ce este și așa cum este tocmai pentru ei. Ființa unor atari clădiri poate fi, ca să spunem așa, „adulmecată" și, adesea, poți să-i păstrezi în nări mirosul după decenii încă. Mirosul acesta ne livrează ființa acestei ființări într-un chip cu mult mai direct și mai adevărat decît o poate face orice descriere sau vizitare a clădirii. Pe de altă parte, existența stabilă a clădirii nu se întemeiază pe acest miros care plutește nu se știe unde.

Ce se întîmplă deci cu ființa? Poate fi ființa văzută? Vedem o ființare, creta, de pildă. Dar ființa, o vedem noi așa cum vedem culoarea și lumina, și negura? Sau auzim, mirosim, gustăm, pipăim — ființa? Auzim motocicleta,

vacarmul care însoțește trecerea ei pe stradă. Auzim găinușa de munte care trece în zbor planat peste copacii pădurii. De fapt, nu auzim decît zgomotul motorului și zgomotul pe care-l provoacă zborul păsării. Dincolo de aceasta ne este chiar greu, și resimțim ca ceva neobișnuit, să descriem zgomotul pur, tocmai pentru că el *nu* este ceea ce auzim noi îndeobște. Noi auzim [dacă e să socotim în raport cu zgomotul pur] întotdeauna *mai mult*. Auzim pasărea zburînd, cu toate că, riguros vorbind, ar trebui să spunem: o găinușă de munte nu este ceva care să poată fi auzit, nu întruchipează nici o modalitate a sunetului care să poată fi așezată într-o gamă. Și la fel se întîmplă cu toate celelalte simțuri. Pipăim catifea, mătase; le vedem fără dificultate ca reprezentînd forme de ființare alcătuite în cutare și cutare fel. Pe una ca fiind altfel decît cealaltă. Unde rezidă și în ce constă ființa?

Trebuie să privim însă și alte exemple din jurul nostru și să rememorăm cadrul mai strîmt sau mai larg în care poposim trăind zi de zi și clipă de clipă, fie că sîntem conștienți de el, fie că nu, cadrul acesta ale cărui hotare se deplasează neîncetat și care, pe neașteptate, se sparge, deschizîndu-se.

O mare furtună care stă să izbucnească „este" sau, ceea ce aici e totuna, „a fost" astă noapte în munți. În ce constă ființa ei?

Un lanț de munți în zare sub un cer imens... Iată deci ce „este". În ce constă ființa? Cînd, și pentru cine anume, se lasă ea întrezărită? Pentru călătorul care bate ținutul și se bucură de ceea ce vede? Pentru țăranul care muncește zilnic pe pămîntul acestui ținut? Sau pentru [38]
meteorologul care trebuie să întocmească un buletin al vremii? Care dintre aceștia surprinde ființa? Toți și

nici unul. Sau, poate, ceea ce surprind oamenii amintiți cînd privesc lanțul de munți sub cerul imens nu reprezintă decît anumite aspecte ale acestuia, și nu munții înșiși, cum „sînt" ei ca atare, nu acel ceva în care rezidă ființa lor autentică. Cine-l surprinde pe acest ceva? Sau este în principiu lipsit de sens, adică împotriva sensului ființei, să ajungi să te întrebi în privința a ceva care este în spatele acestor aspecte în sine? Rezidă ființa în aspectele acelea?

Portalul unei biserici romanice timpurii este o ființare. Cum și cui i se arată ființa acestuia? Istoricului de artă care, în timpul unei excursii, îl vede și îl fotografiază, sau abatelui care, în ziua sărbătorii, pătrunde prin portal și intră în biserică însoțit de călugări sau, poate, copiilor care într-o zi de vară se joacă în umbra lui? Ce se întîmplă în acest caz cu ființa acestei ființări?

Un stat — el *este*. În ce constă ființa lui? În faptul că poliția arestează un suspect sau în faptul că în ministere se aude țăcănitul mașinilor de scris care bat sub dictarea secretarilor de stat și a consilierilor? Sau statul „este" în întrevederea șefului de stat cu ministrul englez de externe? Statul *este*. Însă unde se ascunde ființa? Se ascunde ea de fapt undeva?

Iată acest tablou al lui van Gogh: o pereche de încălțări țărănești grosolane și nimic mai mult. Imaginea nu reprezintă, la drept vorbind, nimic. Și totuși te trezești deîndată singur cu ceea ce *este* aici, ca și cum tu însuți, într-o seară tîrzie de toamnă, cînd se mistuie ultimul jar în care s-au copt cartofii, te-ai întoarce de la cîmp, ostenit, cu sapa pe umăr. Ce anume are aici caracter de ființă? Pînza? Urmele penelului pe pînză? Petele de culoare?

Ce anume, în toate cîte le-am enumerat pînă acum, este ființa ființării? Cum arătăm noi de fapt, mișcîndu-ne

prin lume cu pretențiile noastre prostești și cu deșteptăciunile noastre?

Tot ceea ce am înșirat mai înainte *este* totuși, și cu toate acestea — dacă vrem să surprindem ființa, se petrece mereu ca și cum am întinde mîna și am apuca în gol. Ființa, pe care ne ostenim aici s-o găsim, este aproape asemeni nimicului, în vreme ce noi n-am ști cum să ne împotrivim și cum să ne ferim de a fi bănuiți de afir- [39]
mația că toată această ființare *nu este*.

Însă ființa rămîne de negăsit, aproape asemeni nimicului sau, la urma urmelor, întocmai la fel. Cuvîntul „ființă" nu este atunci, în definitiv, decît un cuvînt gol. El nu vizează nimic efectiv, real, nimic care să poată fi surprins. Semnificația sa — un abur ireal. În cele din urmă, are deplină dreptate Nietzsche să numească asemenea „concepte supreme" precum ființa „ultima șuviță de fum a realității care se volatilizează" (*Amurgul idolilor*, VIII, 78). Cine ar fi oare dispus să alerge după un asemenea abur, al cărui înveliș sonor nu e decît numele unei mari erori? „În fapt, nimic nu a avut pînă acum o mai naivă forță persuasivă decît eroarea privitoare la ființă..."(VIII, 80).

„Ființa" — un abur și o eroare? Ceea ce spune Nietzsche aici despre ființă nu este defel o remarcă făcută în treacăt, azvîrlită pe hîrtie în beția lucrului doar în vederea pregătirii operei propriu-zise, niciodată dusă pînă la capăt. Dimpotrivă, aceasta este concepția despre ființă care l-a călăuzit chiar de la începutul activității sale filozofice. Această concepție poartă și determină filozofia sa din temelie. Însă filozofia lui este chiar și în zilele noastre apărată din plin împotriva tuturor indiscrețiilor greoaie și nătînge ale unei gloate de scribi care se adună în jurul lui, din ce în ce mai numeroase.

Dar cel mai nefast abuz, opera sa abia urmează să-l cunoască. Vorbind aici despre Nietzsche nu vrem să avem de-a face cu nimic din toate acestea și nici cu oarba lui ridicare în slăvi. Ceea ce ne-am propus este deopotrivă mult prea decisiv și prea cumpătat pentru aceasta. Ne-am propus ca, atacîndu-l în fapt pe Nietzsche, să realizăm în primul rînd o deplină dezvoltare a ceea ce el însuși a dobîndit. Ființa — un abur, o eroare! Dacă ar fi așa, atunci singura concluzie ar fi că trebuie să renunțăm și la întrebarea „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" Căci ce rost mai are întrebarea dacă obiectul întrebării nu este decît abur și eroare?

[40] Spune Nietzsche adevărul? Sau nu cumva el este ultima victimă a unei lungi rătăciri și omisiuni? Iar ca o atare victimă, nu reprezintă el mărturia nerecunoscută pentru o nouă necesitate?

Ține oare de ființa însăși faptul că ea este atît de confuză? Așa cum ține de cuvîntul „ființă" faptul că el rămîne atît de gol? Sau mai degrabă noi sîntem vinovați că, manevrînd și hărțuind neîncetat ființarea, am terminat prin a cădea în afara ființei? Dar poate că nu noi sîntem primii vinovați, noi, oamenii de astăzi, și nici măcar predecesorii noștri mai apropiați sau îndepărtați. Poate că totul ține de acel ceva care din capul locului străbate istoria Occidentului, de un proces care va scăpa în veci privirii tuturor istoricilor și care se petrece deopotrivă în trecut, astăzi și în timpul care stă să vină. Poate că omul, popoarele, în agitațiile și în intrigăriile lor cele mai de seamă, au de-a face cu ființarea și, cu toate acestea, au căzut de multă vreme, fără ca măcar s-o știe, în afara ființei, tocmai acesta devenind motivul cel mai intim și cel mai puternic al decăderii lor (cf. *Ființă și timp* § 38, în special pp. 179 și urm.).

§ 11. *Analiza mai amănunțită a întrebării: „Despre ce este vorba în cazul ființei? Este ființa un cuvînt gol sau ea reprezintă, dimpotrivă, destinul Occidentului?"*

Acestea nu sînt întrebări pe care le punem în treacăt și nici pentru a modifica sentimentele sau concepția despre lume a cuiva; acestea sînt întrebări pe care ni le dictează acea întrebare prealabilă izvorîtă în chip necesar din întrebarea principală. Întrebarea prealabilă — „Despre ce este vorba în cazul ființei?" — este o întrebare poate îndreptățită, însă în mod cert, deopotrivă, o întrebare cît se poate de lipsită de folos. Și totuși, o *întrebare*, adevărata întrebare: Este oare „ființa" un simplu cuvînt și semnificația lui un abur sau, dimpotrivă, ea reprezintă însuși destinul spiritual al Occidentului?

Această Europă, aflată într-o orbire iremediabilă, care este în permanență pe punctul de a se hărăzi singură pieirii, stă prinsă astăzi ca într-un clește între Rusia și America. Din punct de vedere metafizic, Rusia și America sînt unul și același lucru. Același furor disperat al [41]
tehnicii dezlănțuite și al organizării lipsite de o motivare din adînc a omului obișnuit. Într-un ceas cînd cel mai retras colț al planetei a fost supus cuceririi tehnice și a devenit exploatabil economic, cînd indiferent ce întîmplare petrecută în indiferent care loc și în indiferent ce moment a devenit accesibilă într-o clipită, cînd un atentat asupra unui rege, petrecut în Franța, și un concert simfonic care are loc la Tokio pot fi „trăite" simultan, cînd timpul nu mai e altceva decît viteză, instantaneitate și simultaneitate, iar timpul ca Istorie a dispărut din existența tuturor popoarelor, cînd boxerul trece drept marele om al unui popor, cînd adunarea unor

mase de milioane reprezintă un triumf — atunci, ei bine atunci, asemeni unei stafii care bîntuie prin toată alcătuirea aceasta drăcească, bîntuie întrebarea: la ce bun? — încotro? — ce va fi apoi?

Decăderea spirituală a Pămîntului a ajuns atît de departe încît popoarele sînt amenințate să-și piardă cea de pe urmă forță spirituală, care face cu putință măcar sesizarea și aprecierea ca atare a decăderii [gîndită în raport cu destinul „ființei"]. Această simplă constatare nu are nimic de-a face cu dezvoltarea unui punct de vedere pesimist la adresa civilizației, așa cum nu are, desigur, nici cu optimismul; căci întunecarea lumii, fuga zeilor, distrugerea Pămîntului, absorbirea individului în massă, suspiciunea încărcată de ură față de tot ce e creator și liber, a cuprins deja în asemenea măsură întregul Pămînt, încît categorii atît de copilărești precum pesimism și optimism au devenit demult ridicole.

Sîntem prinși în clește. Poporul nostru, aflat în mijloc, resimte această strînsoare ca nici unul altul, el, cel mai bogat în vecini și, astfel, cel mai primejduit; și, totodată, poporul metafizic. Pornind însă de la o asemenea chemare, de care nu avem cum să ne îndoim, acest popor nu-și va alcătui un destin decît atunci cînd el va crea mai întîi *în el însuși* un răsunet, o posibilitate a răsunetului pentru această chemare și cînd își va înțelege tradiția într-o manieră creatoare. Toate acestea implică faptul că acest popor, ca popor aparținînd Istoriei, se expune pe sine în domeniul originar al atotputerniciei
[42] ființei și, în felul acesta, ex-pune Istoria (*Geschichte*) Occidentului, pornind din centrul survenirii (*Geschehen*) ei viitoare. Iar dacă vrem ca marea hotărîre asupra sorții Europei să nu treacă prin nimicire, atunci ea nu poate

trece decît prin dezvoltarea unor noi forțe *spirituale* ce țin de Istorie și care își au proveniența în centru.

A întreba „despre ce este vorba în cazul ființei?" nu înseamnă nimic altceva decît a *re-lua* începutul *Da-sein*-ului nostru spiritual implîntat în Istorie, pentru a-l transfigura într-un alt început. Un asemenea lucru este cu putință. Ba chiar, el reprezintă forma dătătoare de măsură a Istoriei, deoarece el este intim legat de survenirea fundamentală. Un început nu este însă reluat, în măsura în care se coboară la el ca la ceva petrecut demult, devenit astfel cunoscut, și care nu trebuie decît să fie pur și simplu imitat, ci în măsura în care începutul este reînceput *într-un chip mai originar*, și anume cu tot ceea ce presupune un adevărat început, cu tot ceea ce este straniu, obscur și nesigur în el. Reluarea, așa cum o înțelegem noi, este orice altceva în afară de continuarea ameliorată a ceea ce a fost pînă acum cu mijloacele de pînă acum.

§ 12. *Lămurirea unui fapt: ființa — un cuvînt gol! Interogarea privitoare la ființă și „ontologia"*

Întrebarea „Despre ce este vorba în cazul ființei?" este cuprinsă ca întrebare prealabilă în întrebarea noastră călăuzitoare „De ce există de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?". Dacă pornim acum să aflăm ce anume este vizat în întrebarea prealabilă, în speță ființa, atunci spusa lui Nietzsche se arată deîndată în tot adevărul ei. Căci, la drept vorbind, ce este „ființa" pentru noi mai mult decît un cuvînt gol, decît o semnificație lipsită de determinări, de nesesizat, asemenea unui abur? Fără îndoială, Nietzsche se exprimă aici într-un sens pur

depreciativ. „Ființa" este pentru el o iluzie, care n-ar fi trebuit să apară niciodată. „Ființă" nedeterminată, risipindu-se asemenea unui abur? Dar chiar așa stau lucrurile. Și totuși, nu vrem să ne dăm bătuți în fața acestei
[43] realități. Dimpotrivă, trebuie să încercăm să ne lămurim în privința ei, pentru a putea să-i cuprindem într-o unică privire întreaga amploare.

Cu interogarea noastră, pătrundem într-un peisaj în care — e însăși condiția fundamentală — trebuie să te afli ca să poți redobîndi trăinicia unei așezări pentru *Dasein*-ul de ordinul Istoriei. Va trebui să ne întrebăm de ce această situație de fapt — și anume că „ființa" rămîne pentru noi un cuvînt gol — este resimțită în iminența ei tocmai astăzi și, de asemenea, dacă și de ce ea subzistă de atîta vreme. Trebuie să deprindem gîndul că această situație de fapt nu este atît de neînsemnată cum apare cînd o constați pentru prima dată. Căci, în cele din urmă, acest lucru nu se petrece deoarece cuvîntul „ființă" rămîne doar un sunet, iar semnificația lui un abur, ci deoarece am căzut în afara a ceea ce spune el, nefiind, deocamdată, capabili să regăsim drumul care să ne poarte înapoi; *de aceea* — și din nici un alt motiv — cuvîntul „ființă" este rostit în gol și de aceea, cînd vrem să-l prindem, el se destramă asemeni unui nor destrămat în soare. Și tocmai de aceea *punem* noi *întrebarea* privitoare la ființă. Și *o punem* pentru că știm că nici unui popor adevărurile nu i-au fost servite vreodată de-a gata. Faptul că această întrebare nu poate fi nici măcar acum înțeleasă, și că nici nu vrea să fie înțeleasă — chiar atunci cînd este pusă *cu un spor* de originaritate — nu îi știrbește nimic din caracterul ei inevitabil.

Se poate readuce în discuție — cu o anume ascuțime a minții și cu un spirit de superioritate — o bine cunos-

cută considerație: „ființa" e doar conceptul cel mai general! Domeniul ei de validitate se întinde peste totul și toate, chiar și asupra nimicului, care, deîndată ce este gîndit și exprimat, „este", la rîndul lui, ceva. Așa încît, dincolo de domeniul de validitate al acestui cel mai general concept nu mai există, riguros vorbind, nimic de la care pornindu-se „ființa" să poată căpăta o determinare în plus. Trebuie să ne resemnăm cu această generalitate supremă. Conceptul de ființă este un termen ultim. Și el corespunde de asemenea unei legi din logică, care spune: cu cît un concept este, potrivit sferei sale, mai cuprinzător — și ce poate fi mai cuprinzător decît conceptul de „ființă" ? — cu atît mai nedeterminat și mai vid este conținutul lui.

Aceste raționamente sînt pentru orice om care gîn- [44]
dește normal — și noi vrem cu toții să fim oameni normali — în mod nemijlocit și fără rezerve convingătoare. Însă acum se ridică totuși întrebarea: atunci cînd considerăm ființa drept conceptul cel mai general, mai surprindem oare esența ființei sau ne aflăm din capul locului pe o poziție atît de eronată încît orice interogare își pierde sensul și perspectiva ? Deoarece tocmai aceasta este întrebarea: oare ființa nu poate fi considerată decît conceptul cel mai general, care revine în chip inevitabil în toate conceptele particulare ? Sau ființa este de o cu totul altă esență și, astfel, orice altceva, numai nu obiectul unei „ontologii", în cazul în care cuvîntul acesta este luat în semnificația lui tradițională.

Termenul de „ontologie" a fost creat abia în secolul al XVII-lea. El desemnează transformarea doctrinei tradiționale a ființării într-o disciplină a filozofiei și într-o parte componentă a sistemului filozofic. Însă doctrina tradițională este dezmembrarea și ordonarea după

criterii didactice a ceea ce, pentru Platon și Aristotel, iar mai apoi pentru Kant, reprezenta o *întrebare*, desigur una care deja nu mai era originară. Și astăzi, cuvîntul „ontologie" este utilizat în sensul acesta. Ca „ontologie", filozofia se îndeletnicește, într-un chip sau într-altul, cu edificarea și prezentarea unui domeniu înăuntrul propriului ei sistem. Cuvîntul „ontologie" poate fi însă luat de asemenea „în sensul cel mai larg", „fără să se sprijine pe direcții și tendințe de ordin ontologic" (cf. *Ființă și timp*, 1927, p. 11 sus). În acest caz, „ontologie" înseamnă străduania de a aduce ființa la cuvînt, și anume trecînd prin întrebarea „despre ce este vorba în cazul ființei" [și nu numai al ființării ca atare]. Deoarece însă pînă acum această întrebare nu și-a găsit nici audiență și cu atît mai puțin ecoul cuvenit, ci, dimpotrivă, a fost chiar în chip explicit respinsă de către diferite cercuri în care domnește erudiția filozofică de școală, incapabilă să năzuiască la altceva decît la o „ontologie" în sensul tradițional, ar fi poate bine ca de acum înainte să renunțăm la folosirea termenilor „ontologie" și „ontologic". O asemenea modalitate a interogării, așa cum se vede acum cu o claritate sporită, este cu totul diferită de înțelegerea tradițională și nu trebuie să poarte nici numele pe care aceasta l-a consacrat.

§ 13. *Explicarea raportului dintre întrebarea fundamentală a metafizicii și pre-întrebare: noul concept de pre-întrebare — întrebarea pre-liminară și cea care este, pe de-a-ntregul, de ordinul Istoriei*

[45] Dacă interogarea noastră poartă asupra întrebării „Despre ce este vorba în cazul ființei ? Care este sensul

ființei?", acest lucru *nu* se petrece în vederea edificării unei ontologii de stil tradițional și cu atît mai puțin pentru a alcătui în mod critic inventarul erorilor de care s-au făcut vinovate tentativele anterioare. Este vorba de cu totul altceva. Este vorba despre *Dasein*-ul istoric al omului, ceea ce întotdeauna înseamnă, deopotrivă, despre *Dasein*-ul nostru viitor cel mai autentic; este vorba ca, în întregul Istoriei care ne este destinat, să rostuim *Dasein*-ul, supunîndu-l din nou puterii ființei ce trebuie deschisă într-un chip originar; toate acestea, desigur, numai în limitele înăuntrul cărora putința filozofiei poate ceva.

Din întrebarea fundamentală proprie metafizicii: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" am scos la suprafață *pre-întrebarea*: „Despre ce e vorba în cazul ființei?" Relația existentă între aceste două întrebări, fiind de un tip aparte, necesită o clarificare. De obicei, o întrebare prealabilă este rezolvată înaintea întrebării principale și în afara ei, chiar dacă în perspectiva acesteia. Întrebările filozofice, prin însuși temeiul lor, nu sînt însă niciodată rezolvate în așa fel încît într-o bună zi să poată fi clasate și abandonate. Întrebarea prealabilă nu cade aici defel în afara întrebării fundamentale, ci ea este focul care dogorește în interogarea întrebării fundamentale, vatra incandescentă a oricărei interogări. Vrem să spunem: pentru prima interogare a întrebării fundamentale ceea ce este hotărîtor este ca, în interogarea *pre*-întrebării ei, să ocupăm poziția fundamentală decisivă, și să adoptăm atitudinea esențială aici și să o consolidăm. De aceea am adus întrebarea privitoare la ființă în relație cu destinul Europei, deci cu locul unde se hotărăște destinul planetei noastre; iar pentru Europa însăși, existența noastră ce ține de Istorie se dovedește a fi centrul.

Întrebarea sună astfel:

Este oare ființa un simplu cuvînt și semnificația ei
[46] un abur sau, dimpotrivă, ceea ce a fost desemnat prin cuvîntul „ființă" adăpostește destinul spiritual al Occidentului?

Pentru mulți întrebarea aceasta poate să sune forțat și exagerat; căci, la o adică, se poate foarte bine imagina că discutarea problemei ființei ar putea avea în cele din urmă un raport, extrem de îndepărtat și într-un chip foarte mijlocit, cu chestiunea decisivă, de ordinul Istoriei, privind soarta Pămîntului; dar în nici un caz în așa fel încît poziția fundamentală și atitudinea interogării noastre să poată fi determinate în chip nemijlocit pornind de la Istoria spiritului planetei noastre. Și totuși, raportul acesta există. Deoarece scopul nostru este acela de a pune în mișcare interogarea pre-întrebării, este vorba acum de a arăta că interogarea acestei întrebări se mișcă — și în ce măsură anume — în mod nemijlocit și pornind chiar din temei, în interiorul întrebării decisive de ordinul Istoriei. Pentru a demonstra acest lucru este necesar să avansăm o judecată esențială, mai întîi sub forma unei afirmații.

Afirmăm: interogarea acestei pre-întrebări și, astfel, interogarea întrebării fundamentale a metafizicii este o interogare pe de-a-ntregul de ordinul Istoriei.

§ 14. *Filozofia și „știința istoriei"*

Nu devine însă în felul acesta metafizica, și filozofia în general, o știință istorică? Știința istorică are totuși ca obiect temporalul, pe cînd filozofia, supratemporalul. Filozofia este istorică doar în măsura în care,

asemenea oricărei opere a spiritului, se realizează în decurgere temporală. Însă, în acest sens, caracterizarea interogării metafizice drept interogare de ordinul Istoriei nu poate să confere un statut distinct metafizicii, ci doar să evoce ceva de la sine înțeles. Așadar, această afirmație sau nu spune nimic și se dovedește a fi superfluă, sau este imposibilă, de vreme ce amestecă două tipuri de știință fundamental diferite: filozofia și știința istoriei.

În legătură cu aceasta trebuie spus: [47]

1. Metafizica și filozofia nu reprezintă defel o știință și ele nici nu pot să devină una, dat fiind că interogarea care le este proprie este, în fond, o interogare de ordinul Istoriei.

2. Știința istoriei, la rîndul ei, nu determină în calitatea ei de știință în general relația originară cu Istoria, ci presupune din capul locului o asemenea relație. Numai de aceea poate știința istoriei sau să deformeze relația cu Istoria (care, ea însăși, este una de ordinul Istoriei), să o interpreteze greșit și să o devieze pînă într-atît încît să o transforme într-o simplă cunoaștere a trecutului sau, dimpotrivă, să pună la dispoziția acestui raport cu Istoria, deja consolidat în temeiul său, orizonturi esențiale și să permită cunoașterea Istoriei în tot ceea ce are ea determinant pentru noi. Un raport de ordinul Istoriei cu Istoria, înfăptuit tocmai de pe pozițiile *Dasein*-ului nostru istoric, poate să devină obiect și stare configurată a unei cunoașteri; însă nu este obligatoriu ca el să fie astfel. În plus, nu toate raporturile cu Istoria pot să fie obiectivate și consolidate științific și acest lucru este valabil tocmai pentru cele esențiale. Știința istoriei nu poate *niciodată să instituie* raportul de ordinul Istoriei cu Istoria. Ea poate doar, de fiecare dată în alte condiții, să limpezească un raport deja instituit, să-l

întemeieze la nivelul cunoașterii, ceea ce, pentru *Dasein*-ul istoric al unui popor conștient, reprezintă, desigur, o necesitate esențială, așadar, ceva care nu este nici doar un „folos", nici doar un „neajuns". Deoarece numai în filozofie — *spre deosebire de orice știință* — iau naștere întotdeauna raporturi esențiale cu ființarea, numai de aceea acest raport *poate*, ba chiar *trebuie*, pentru noi, astăzi, să fie un raport originar de ordinul Istoriei.

Pentru înțelegerea afirmației noastre, potrivit căreia interogarea „metafizică" a pre-întrebării este pe de-a-ntregul de ordinul Istoriei, trebuie să avem în vedere înainte de toate următorul lucru: Istoria (*Geschichte*) nu înseamnă pentru noi ceva de tipul trecutului; căci tocmai acesta este cel care a încetat să mai survină ca Istorie (*geschieht*). Însă în și mai mică măsură este pentru noi Istoria simplul astăzi, care nici el nu survine vreodată, ci nu face decît să „treacă" fără încetare, să apară și să dispară. Istoria ca survenire (*Geschichte als Geschehen*) este activitate necontenită și necontenită suportare prin *prezent* capabile însă să preia, din perspectiva viitoru-
[48] lui, tot ceea ce a fost. Tocmai acest prezent este cel care dispare în survenire.

Felul în care interogăm întrebarea metafizică fundamentală ține de ordinul Istoriei (*ist geschichtlich*), deoarece el deschide survenirea *Dasein*-ului uman în raporturile sale esențiale, adică în raporturile sale cu ființarea ca atare în întregul ei, către posibilități și fețe ale viitorului nescrutate încă de întrebare; astfel, interogarea noastră reconectează această survenire la propriul ei început situat în trecut și astfel o intensifică și o generează în prezentul ei. În această interogare, *Dasein*-ul nostru este convocat la propria lui Istorie, considerată în deplinul înțeles al cuvîntului, și este chemat către

ea și către determinarea lui în ea. Și aceasta nu ulterior, în sensul unei aplicări utilitare bazate pe o morală sau pe o viziune asupra lumii, ci poziția fundamentală și atitudinea interogării țin în ele însele de ordinul Istoriei, se situează și se mențin ferm în survenire, întreabă pornind de la aceasta pentru aceasta.

§ 15. *Apartenența intimă a interogării întrebării privitoare la ființă — interogare ce este în ea însăși de ordinul Istoriei — la Istoria universală a Pământului. Conceptul de spirit și răstălmăcirile sale*

Însă nouă continuă să ne lipsească înțelegerea esențială, în ce măsură această interogare — ce este în ea însăși de ordinul Istoriei — a întrebării privitoare la ființă aparține în mod intim Istoriei universale a Pământului. Am afirmat că pe Pământ, pe întreg cuprinsul lui, survine o întunecare a lumii. Evenimentele esențiale ale acestei întunecări sînt: fuga zeilor, distrugerea Pământului, gregarizarea omului, întîietatea a tot ce e mediocru.

Ce înseamnă „lume", atunci cînd vorbim de „întunecarea lumii" ? Lumea înseamnă întotdeauna lumea *spiritului*. Animalul nu are lume, așa cum nu are nici lume-înconjurătoare. Întunecarea lumii implică o *depotențare a spiritului*, dizolvarea, sleirea, dislocarea și răstălmăcirea lui. Încercăm să lămurim această depotențare a spiritului într-o *anume* perspectivă, și anume *în aceea* a răstălmăcirii spiritului. Am afirmat că Europa stă prinsă ca într-un clește între Rusia și America, care, din punct de vedere metafizic, sînt unul și același lu- [49]
cru, anume în ceea ce privește caracterul lor universal

și relația lor cu spiritul. Situația Europei este cu atît mai funestă, cu cît depotențarea spiritului provine din spiritul însuși și — chiar dacă a fost pregătită de un moment anterior — ea se determină definitiv, pornind de la propria ei situație spirituală, în prima jumătate a secolului al XIX-lea. La noi s-a petrecut în acea perioadă ceea ce îndeobște este numit pe scurt „falimentul idealismului german". Această formulă este un fel de scut în spatele căruia se ascund și se adăpostesc lipsa de spiritualitate deja incipientă, dizolvarea forțelor spirituale, respingerea oricărei interogări originare referitoare la temeiuri, precum și la legătura noastră cu aceste temeiuri. Căci nu idealismul german a dat atunci faliment, ci epoca nu mai avea forța necesară pentru a se situa la nivelul măreției, amplorii și originarității acelei lumi spirituale, adică pentru a o realiza în chip veritabil, ceea ce înseamnă întotdeauna altceva decît a aplica fraze și enunțuri teoretice. *Dasein*-ul a început să alunece într-o lume căreia îi lipsea adîncimea aceea de la care pornind, de fiecare dată, esențialul vine și revine în întîmpinarea omului, îl constrînge să evolueze către o postură superioară și îl face să acționeze într-un chip excepțional. Toate lucrurile au ajuns să se situeze la același nivel, pe o suprafață care este asemenea unei oglinzi aburite ce a încetat să mai oglindească, să mai arunce vreun reflex. Dimensiunea predominantă a devenit aceea a extensiei și a numărului. Putința (*Können*) nu mai înseamnă capacitate și generoasă risipă care se nasc din preaplin și din stăpînirea forțelor proprii, ci doar exersarea unei rutine, pe care oricine este capabil să o deprindă, de îndată ce este dispus să investească în ea trudă și mijloace. Această situație s-a intensificat apoi în America și în Rusia în fără-de-sfîrșitul lipsit

de măsură al identicului și indiferentului pînă într-atît încît tot cantitativul acesta s-a transformat într-o calitate specifică. De acum înainte, predominanța unei medii a indiferentului nu mai este acolo ceva insignifiant, simpla expresie a searbădului și plictisitorului, ci invazia a ceva care, agresînd, distruge tot ce este eminent, distruge spiritualul acela care însoțește existența unei lumi și îl denunță ca minciună. Aceasta este invazia a [50]
ceea ce numim demonicul [în sensul malignității distructive]. Ascensiunea acestei demonii, care merge mînă în mînă cu agitația și nesiguranța crescînde ce au cuprins Europa față de ea și în ea însăși, prezintă variate simptome. Unul dintre acestea este depotențarea spiritului în sensul răstălmăcirii lui, eveniment în sînul căruia sîntem, astăzi încă, situați din plin. Această răstălmăcire a spiritului poate fi înfățișată pe scurt în patru sensuri.

1. Hotărîtoare este interpretarea spiritului ca *inteligență*, ca simplă comprehensibilitate situată în domeniul chibzuirii, evaluării și considerării lucrurilor date din capul locului, a posibilelor modificări ale acestora și a re-producerii menite să le reîntregească. Această comprehensibilitate este o chestiune care ține de simpla dotare înnăscută, de exersare și de repartizarea pe scară largă. Comprehensibilitatea este ea însăși pasibilă de organizare, ceea ce nu este niciodată cazul spiritului. Tagma literaților și a esteților nu este decît o consecință tîrzie și o subspecie degradată a spiritului care, falsificat, devine inteligență. Ceea ce are *doar* bogăție spirituală nu este decît aparență de spirit și ascundere a carenței sale.

2. Spiritul astfel falsificat, care devine inteligență, decade la nivelul unei unelte puse în slujba a altceva, a cărui manipulare poate fi învățată și predată. Dacă scopul

pe care-l slujește acum inteligența se referă la organizarea și dominarea relațiilor de producție (ca în marxism) sau, în general, la ordonarea și explicarea rațională a tot ceea ce, de fiecare dată, este pre-existent și deja pus (ca în pozitivism), sau dacă el se împlinește în dirijarea organizatorică a masei însuflețite și a rasei unui popor — spiritul, înțeles ca inteligență, devine, în toate aceste cazuri, suprastructura anemică a altceva, care, de vreme ce este lipsit de spirit sau chiar potrivnic lui, trece drept realul autentic. Dacă spiritul este înțeles ca inteligență așa cum în formă extremă face marxismul, atunci, în dorința de a-l contrazice, se poate spune cu deplină îndreptățire că spiritul, adică inteligența, trebuie întotdeauna așezat — în ordinea forțelor dinamice ale existenței umane — în urma destoiniciei unui [51] corp sănătos și a caracterului. Această ordine devine însă neadevărată deîndată ce esența spiritului este concepută în adevărul ei. Căci, orice forță adevărată și orice frumusețe adevărată a trupului, siguranța și semeția caracterului, dar deopotrivă autenticitatea și ingeniozitatea intelectului își au temeiul în spirit și își află înălțarea și căderea în nimic altceva decît în puterea și în slăbiciunea de fiecare dată a spiritului. El este elementul purtător și dominant, începutul și sfîrșitul, și nicidecum doar un terț indispensabil.

3. De îndată ce își face loc această răstălmăcire instrumentală a spiritului, forțele oricărei surveniri spirituale, poezia și arta plastică, crearea statului și religia, se mută într-o sferă care face cu putință o administrare și o planificare *conștiente*. Ele sînt totodată împărțite pe domenii. Lumea spiritului devine cultură în crearea și în menținerea căreia individul încearcă să obțină o împlinire de sine. Domeniile respective devin cîmpurile

unei activități libere, care își stabilește propriile-i criterii în semnificația pe care ea mai izbutește să o atingă. Aceste criterii de validitate, pentru producere și folosire, poartă numele de „valori". Valorile culturale își asigură o semnificație în întregul unei culturi, numai în măsura în care ele se limitează la domeniul autovalidității lor: poezia de dragul poeziei, arta de dragul artei, știința de dragul științei.

Cît privește starea științei, care aici, în cadrul Universității, ne interesează în mod aparte, ea poate fi, judecînd după ultimele decenii, lesne văzută, deoarece, în ciuda cîtorva primeniri, ea a rămas și astăzi aceeași. Dacă la ora actuală se confruntă în aparență două concepții aparent diferite ale științei — știința în calitatea ei de cunoaștere profesională de tip tehnico-practic și știința ca valoare culturală în sine — ele rămîn să se miște, *ambele, pe același* făgaș al decăderii, care este propriu unei răstălmăciri și unei depotențări a spiritului. Ele nu se deosebesc decît prin faptul că viziunea tehnico-practică a științei ca știință specializată are încă dreptul să revendice, în raport cu situația actuală, avantajul unei consecvențe explicite și limpezi, în timp [52] ce interpretarea științei înțelese ca valoare culturală, care apare astăzi din nou, ca o reacție, caută, printr-o inconștientă ipocrizie, să mascheze slăbiciunea spiritului. Confuzia care însoțește lipsa de spirit poate lua chiar asemenea proporții, încît interpretarea tehnico-practică a științei se declară totodată, în calitatea ei de știință, ca valoare culturală, astfel încît ambele direcții ajung să se înțeleagă bine înlăuntrul unei aceleiași lipse de spirit. Dacă vrem să numim „Universitate" organizarea unei îmbinări de domenii ale științei conform cu principiile predării și cercetării, atunci nu ne aflăm

decît în prezența unui nume, însă nicidecum în fața unei forțe originar unificante și care ne incumbă o obligație. Și astăzi mai sînt valabile cuvintele pe care le-am rostit despre universitatea germană în anul 1929, în conferința mea inaugurală: „Domeniile științelor sînt cu desăvîrșire separate între ele. Felul în care ele își abordează obiectul este fundamental diferit. Această puzderie de discipline dezbinate nu își mai află astăzi o unitate decît datorită organizării tehnice a universităților și facultăților; ea nu își păstrează o semnificație decît prin caracterul practic al scopurilor pe care la urmăresc diferitele specialități. În schimb, a pierit înrădăcinarea științelor în temeiul esenței lor." (*Ce este metafizica?* 1929, p. 8). Știința este astăzi, în toate domeniile ei, o chestiune tehnică, practică de dobîndire și transmitere de cunoștințe. Din ea, ca știință, nu poate lua naștere nici o trezire a spiritului. Ea însăși are nevoie de o asemenea trezire.

4. Ultima răstălmăcire a spiritului rezidă în falsificările amintite anterior, în speță acelea care reprezintă spiritul ca inteligență, pe acesta ca unealtă pusă în slujba unui scop, iar instrumentul acesta, laolaltă cu lucrul care poate fi produs, ca pe un domeniu al culturii. Spiritul ca inteligență pus în slujba unui scop și spiritul în calitate de cultură devin în cele din urmă piese de lux și de decor, care sînt luate în considerație laolaltă cu altele, sînt expuse în public și sînt propuse ca dovadă pentru
[53] faptul că *nu* se urmărește anihilarea culturii și că nu se vrea instaurarea barbariei. Comunismul rus, după o atitudine care inițial a fost pur negatoare, a evoluat în curînd înspre o asemenea tactică propagandistică.

În raport cu această multiplă răstălmăcire a spiritului, determinăm pe scurt esența spiritului în felul următor (aleg versiunea din discursul meu de rectorat, deoarece aici totul este sintetizat în chip extrem, potrivit cu exi-

gențele ocaziei respective): „Spiritul nu este nici sagacitatea vidă, nici jocul iresponsabil al vorbei de duh, nici exersarea nețărmurită a disocierilor intelectuale și nici măcar rațiunea universală; spiritul este, în chip originar, dispusă și conștientă ieșire din închidere către esența ființei" (*Discurs de rectorat*, p. 13). Spiritul este acordarea de puteri depline forțelor care sînt proprii ființării ca atare în întregul ei. Acolo unde domnește spiritul, ființarea ca atare devine mereu și de fiecare dată mai ființătoare (*wird seiender*). De aceea, interogarea privitoare la ființarea ca atare în întregul ei, interogarea întrebării privitoare la ființă, este una dintre condițiile fundamentale ce țin de esență, pentru o trezire a spiritului și, astfel, pentru o lume originară a *Dasein*-ului ce ține de Istorie, și astfel pentru o dominare a pericolului suscitat de întunecarea lumii, și astfel pentru o preluare a misiunii ce ține de Istorie și care-i revine poporului nostru, situat cum este în mijlocul Occidentului. Ne rezumăm aici la aceste trăsături generale pentru a arăta în ce măsură interogarea întrebării privitoare la ființă este în sine însăși eminamente de ordinul Istoriei și pentru a arăta că, deci, întrebarea noastră — dacă ființa trebuie să rămînă pentru noi doar un abur sau dacă, dimpotrivă, ea devine destinul Occidentului — această interogare este orice altceva decît o exagerare și o simplă manieră de a vorbi.

§ 16. *Uitarea ființei este o stare de fapt și ea este temeiul propriu-zis al relației noastre greșite cu limba*

Însă dacă întrebarea noastră privitoare la ființă are acest caracter esențial de decizie, atunci trebuie să luăm

în considerație cu toată seriozitatea în primul rînd tocmai *acel* lucru care conferă întrebării respective nece-
[54] sitatea ei nemijlocită, în speță faptul că în realitate ființa nu mai este pentru noi aproape nimic altceva decît un cuvînt, iar semnificația ei un abur disparent. Această stare de fapt nu este doar ceva în fața căruia stăm ca în fața a ceva străin și pe care nu putem decît să-l înregistrăm ca eveniment în calitatea lui de simplă prezență. Această realitate este ceva în interiorul căruia noi ne situăm. O stare a *Dasein*-ului nostru; și aceasta, desigur, nu în sensul unei proprietăți pe care nu am putea să o dăm la iveală decît psihologic. „Stare" înseamnă aici întreaga noastră constituție, modalitate în care noi înșine ne situăm în raport cu ființa. Aici nu e vorba de psihologie, ci de Istoria noastră într-o perspectivă esențială. Dacă numim o „stare de fapt" faptul că ființa nu e pentru noi decît o simplă vorbă și un abur, atunci aici nu se ascunde decît ceva extrem de provizoriu. În felul acesta de abia ajungem să constatăm ceva care este departe de a fi gîndit pînă la capăt, pentru care nu avem încă nici un loc, chiar dacă pare că ar fi vorba de un eveniment care ne privește pe noi, oamenii, și care are loc „în" noi, cum ne place să spunem.

Starea aceasta de fapt, că ființa nu e pentru noi decît o vorbă goală și un abur disparent, ar putea fi foarte bine încadrată într-o situație mai generală care dovedește că multe alte cuvinte — și tocmai cele esențiale — se află în aceeași situație, că limba în general este uzată și lezată, un mijloc de comunicare indispensabil, însă scăpat de sub control, utilizabil arbitrar, tot atît de indiferent precum un mijloc de transport în comun, precum un tramvai, în care oricine se urcă și coboară. Oricine vorbește și scrie înlăuntrul limbii, nestingherit și în

primul rînd *fără să se expună la vreun pericol.* Acest lucru este sigur. Nu există decît foarte puțini astăzi care să fie capabili să gîndească în toată cuprinderea ei această relație greșită și această absență a relației dintre *Dasein*-ul actual și limbă.

Însă vidul cuvîntului „ființă", deplina dispariție a forței sale de numire, nu este un simplu caz particular al deteriorării generale a limbii, ci distrugerea raportului nostru cu ființa ca atare explică în cele din urmă relația greșită pe care o avem cu limba.

Organizațiile care își propun să purifice limba și să [55]
o apere de desfigurările crescînde la care ea este supusă merită considerație. Însă, în cele din urmă, existența unor asemenea instituții nu face decît să arate cu și mai multă claritate că nu se mai știe despre ce este vorba în cazul limbii. Deoarece destinul limbii își are temeiul în *raportul* individual al unui popor cu *ființa*, întrebarea privitoare la *ființă* se împletește pentru noi în chipul cel mai intim cu aceea privitoare la *limbă*. Este mai mult decît un simplu accident exterior faptul că acum cînd pornim să evidențiem starea de fapt invocată a volatilizării ființei în toată amploarea ei ne vedem obligați să pornim de la considerente de ordin lingvistic.

CAPITOLUL AL DOILEA

DESPRE GRAMATICA ȘI ETIMOLOGIA CUVÎNTULUI „FIINȚĂ"

[56] Dacă ființa nu mai este pentru noi decît un cuvînt gol, iar semnificația lui se destramă asemenea unui abur, atunci trebuie cel puțin să încercăm să surprindem puținul care ne mai rămîne din relația noastră cu ființa. De aceea punem mai întîi aceste întrebări:

1. Ce fel de cuvînt este de fapt „ființa", potrivit formei sale?

2. Ce ne spune știința limbii despre semnificația originară a acestui cuvînt?

Ca să ne exprimăm în termeni tehnici întrebăm cu privire la 1. Gramatica și 2. Etimologia cuvîntului „ființă".*

§ 17. *Elucidarea esenței ființei în perspectiva intimei sale legături esențiale cu esența limbii*

Gramatica cuvintelor nu se ocupă doar — și nici în primul rînd — de structura lor grafică și fonetică. Ea consideră elementele morfologice care survin aici ca trimiteri

---

* Privitor la această secțiune vezi lucrarea lui Ernst Fraenkel, *Das Sein und seine Modalitäten* / „Ființa și modalitățile sale", apărută în *Lexis* (Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung), editată de Johannes Lohmann, vol. II (1949), pp. 149 și urm.

către direcţii anumite şi către diferenţe de direcţii care sînt proprii posibilei semnificări a cuvîntului şi a inserării posibile, prefigurate astfel, într-o propoziţie şi, implicit, într-un context discursiv mai larg.

Cuvintele: el merge, noi mergeam, ei au mers, mergi!, mergînd, a merge — nu sînt decît modificări ale aceluiaşi cuvînt în funcţie de anumite direcţii de semnificaţie. Le cunoaştem din capitolele gramaticii: indicativ pre- [57]
zent — imperfect — perfect — imperativ — gerunziu — infinitiv. Însă de multă vreme ele nu sînt decît mijloace tehnice utilizate ca indicaţii pentru analiza mecanică a limbii şi pentru fixarea unor reguli. Tocmai acolo unde se naşte un raport originar cu limba, se vădeşte uscăciunea acestor forme gramaticale în calitatea lor de pure mecanisme. Limba şi considerarea limbii s-au înţepenit în aceste forme rigide precum într-o armătură de oţel. Categoriile morfologiei şi capitolele gramaticii au devenit, cu ajutorul manualelor plate şi plicticoase utilizate în şcoli, învelişuri vide, absolut neînţelese şi de neînţeles.

Este desigur corect ca elevii, în loc de toate acestea, să afle de la profesorii lor cîte ceva despre preistoria şi istoria veche germanică. Însă şi aceste domenii se cufundă deîndată în acelaşi plictis nemărginit, dacă nu se reuşeşte să se construiască din interior şi pornind de la temelie lumea spiritului, deci dacă nu se reuşeşte să se dobîndească în şcoli o atmosferă spirituală şi nu una ştiinţifică. În acest sens trebuie ca în primul rînd să se producă revoluţionarea reală a raportului cu limba. Pentru aceasta este însă nevoie să-i revoluţionăm pe profesori, ceea ce revine din nou la a spune că mai întîi universitatea trebuie să se transforme şi că, în loc să se împăuneze cu tot felul de activităţi lipsite de

importanță, ea trebuie să înțeleagă sarcina care îi revine. Nici măcar nu ne mai trece prin minte că toate lucrurile acestea pe care le cunoaștem prea bine de atîta vreme ar putea arăta altfel, că acele forme gramaticale nu sînt date absolute care disecă din eternitate limba ca atare, fixîndu-i reguli; nouă nu ne mai trece prin minte că aceste forme s-au născut și au crescut pornind de la o interpretare foarte precis determinată a limbilor elină și latină. Iar acest lucru s-a petrecut pe baza faptului că și limba este ceva de ordinul ființării, putînd, asemenea oricărei alte ființări, să fie făcută accesibilă și delimitată într-un fel anume. O asemenea întreprindere atîrnă în mod evident, în felul în care este ea împlinită și devine valabilă, de concepția fundamentală asupra ființei care are aici rolul călăuzitor.

Determinarea esenței limbii, ba chiar interogarea pri-
[58] vitoare la această esență, se orientează de fiecare dată după opinia care a ajuns să devină dominantă în privința esenței ființării și a înțelegerii acestei esențe. Însă esența și ființa vorbesc în limbă. Trimiterea la această interdependență a lor este importantă aici, deoarece întrebarea noastră vizează „ființa". Dacă în această caracterizare gramaticală a cuvîntului facem totuși uz de gramatica tradițională și de formele ei — ceea ce în primă instanță este inevitabil — atunci, în chiar acest caz, trebuie s-o facem sub rezerva de principiu că aceste forme gramaticale nu sînt suficiente pentru țelul pe care îl vizăm. Că lucrurile stau astfel se va dovedi pe parcursul considerațiilor noastre privitoare la o formă gramaticală esențială.

Această demonstrație însă va lăsa curînd în urmă iluzia că nu ar fi vorba decît tot de o ameliorare a gramaticii. Este vorba, dimpotrivă, de o elucidare esențială a

esenței ființei în perspectiva intimei sale legături esențiale cu esența limbii. Acest lucru trebuie să-l avem în continuare în vedere, pentru a nu ajunge în situația de a transforma considerațiile lingvistice și gramaticale într-o joacă aberantă și plicticoasă, care nu mai are nimic comun cu obiectul vizat. Întrebăm cu privire la: 1. Gramatica și 2. Etimologia cuvîntului „ființă“.

A. GRAMATICA CUVÎNTULUI „FIINȚĂ“

§ 18. *Morfologia „ființei“: substantiv verbal și infinitiv*

Ce fel de cuvînt este de fapt „ființa“, potrivit morfologiei sale? „Ființei“, „firii“ (*das Sein*) îi corespunde, morfologic vorbind, „mergerea“, „căderea“, „visarea“ etc. Aceste formațiuni lingvistice par a fi asemănătoare cu „pîinea“, „casa“, „iarba“, „lucrul“. Totuși, observăm deîndată în ce constă diferența: primele pe care le-am numit trimit nemijlocit la verbele „a merge“, „a cădea“ ..., ceea ce nu pare să fie cu putință și în cazul [59]
celorlalte. Există, desigur, pentru *das Haus* („locuință“) forma *das Hausen* („locuirea“): locuiește în pădure (*er haust im Wald*). Numai că, din punctul de vedere al semnificației gramaticale, raportul dintre „mergere“ (*das Gehen*), „mers“ (*der Gang*) și „a merge“ (*gehen*) este diferit de acela dintre „locuință“ (*das Haus*) și „locuire“ (*das Hausen*). Pe de altă parte, există formațiuni lingvistice care corespund întru totul primei serii („mergere“, „zburare“) și care au totuși același caracter verbal și aceeași semnificație ca „pîinea“, „casa“. De exemplu: „Ambasadorul a oferit un dineu“ (*ein Essen*); „A murit de o suferință (*Leiden*) fără leac“. Aici trecem complet

cu vederea faptul că e vorba de apartenența la un verb. Din acesta s-a făcut un substantiv, un nume, folosindu-se o formă determinată a verbului, care în latină se numește *modus infinitivus*.

Aceleași raporturi le întîlnim și în cazul cuvîntului nostru „ființă", „fire" *(Sein)*. Acest substantiv trimite la infinitivul „a fi" (*sein*), care poate fi încadrat laolaltă cu celelalte forme: tu ești, el este, noi eram, voi ați fost etc. *Das Sein* este un substantiv care provine dintr-un verb. De aceea, se spune: cuvîntul *das Sein* este un „substantiv verbal". Odată indicată această formă gramaticală, caracterizarea gramaticală a cuvîntului „ființă" s-a încheiat. Ceea ce relatăm noi aici în chip amănunțit sînt lucruri cunoscute și de la sine înțelese. Să spunem totuși mai bine și mai precaut: sînt distincții lingvistic-gramaticale folosite și curente; căci „de la sine înțelese" nu sînt cîtuși de puțin. De aceea, trebuie să avem în vedere formele gramaticale care sînt luate aici în discuție (verb, substantiv, substantivare a verbului, infinitiv, participiu).

Observăm lesne: pentru ca să poată lua naștere forma *Sein* („ființă", „fire"), este nevoie de forma anterioară și care joacă aici un rol decisiv — a infinitivului *sein* („a fi"). Această formă, a verbului, este cea care se transformă într-una substantivală. Verb, infinitiv, substantiv sînt, așadar, cele trei forme gramaticale de la care plecînd se determină caracterul cuvîntului nostru *das Sein*, „ființa". Ar fi astfel potrivit, în primă instanță, să înțelegem aceste forme gramaticale în semnificația lor.
[60] Dintre cele trei forme amintite, verbul și substantivul fac parte dintre acelea care, în momentul nașterii gramaticii occidentale, au fost primele cunoscute, rămînînd ca și pînă astăzi ele să treacă drept formele fundamen-

tale ale cuvintelor şi ale limbii în general. De aceea, cu întrebarea privitoare la esenţa substantivului şi a verbului ajungem în miezul întrebării privitoare la esenţa limbii. Căci întrebarea dacă forma originară a cuvîntului este substantivul sau verbul se suprapune cu întrebarea referitoare la caracterul originar al rostirii şi vorbirii. Această întrebare o conţine totodată pe aceea privitoare la originea limbii, pe care, în primă instanţă, nu o putem pune în chip nemijlocit. Trebuie să ne mulţumim deocamdată cu o soluţie de compromis. Ne vom limita mai întîi la acea formă gramaticală care, în constituirea substantivului verbal, reprezintă momentul de trecere; în speţă, la infinitiv (a merge, a veni, a cădea, a cînta, a spera, a fi ş.a.m.d.).

§ 19. *Infinitivul*

a) Originea gramaticii occidentale: meditaţia elină asupra limbii eline: ὄνομα şi ῥῆμα

Ce înseamnă infinitiv? Termenul acesta reprezintă o prescurtare a formei complete: *modus infinitivus*, modul nelimitaţiei, al indeterminaţiei, în speţă felul în care un verb în general îşi exercită şi îşi indică direcţia şi capacitatea de semnificaţie. Acest termen latin provine, ca şi toţi ceilalţi, din truda gramaticienilor greci. Şi în acest caz ne izbim de procesul de traducere pe care l-am menţionat cu ocazia cuvîntului φύσις. Nu vom intra în detaliile felului în care s-a născut gramatica la greci, cum a fost apoi preluată de romani şi cum a fost transmisă în Evul Mediu şi în modernitate. Cunoaştem o mulţime de amănunte referitoare la toate aceste pro- [61]
cese. Însă o înţelegere reală a acestui eveniment, atît de fundamental pentru crearea şi configurarea spiritului

occidental în ansamblul lui, nu există încă. Ba lipsește chiar o interogare satisfăcătoare menită acestei reflecții, care într-o bună zi nu va mai putea fi ocolită, oricît de marginal ar putea să pară, pentru interesele noastre de astăzi, tot acest proces.

Faptul că gramatica occidentală s-a constituit pornind de la meditația elină asupra limbii *eline* îi conferă acestui proces întreaga sa semnificație. Căci această limbă, laolaltă cu cea germană, este — în ceea ce privește posibilitățile de gîndire — deopotrivă cea mai puternică și mai încărcată de spirit.

Înainte de orice, rămîne să reflectăm asupra faptului că distincția hotărîtoare existentă între formele de bază ale cuvintelor (substantiv și verb, *nomen* și *verbum*), așa cum apare ea în limba greacă sub configurația lui ὄνομα și ῥῆμα, este elaborată și întemeiată pentru prima dată în cea mai nemijlocită și intimă interdependență cu concepția și interpretarea ființei, care apoi, au devenit dătătoare de măsură pentru întregul Occident. Asocierea intimă a acestor două evenimente ne este accesibilă în chip integral și într-o prezentare absolut limpede în dialogul platonician *Sofistul*. Termenii de ὄνομα și de ῥῆμα sînt cunoscuți, desigur, dinainte de Platon. Însă chiar și atunci, ca și la Platon, ei sînt înțeleși ca termeni care acoperă ansamblul folosirii cuvintelor. Ὄνομα are în vedere numirea prin limbă, deosebită de persoana sau de lucrul numit, și vizează, totodată, enunțarea unui cuvînt, ceea ce mai tîrziu, din punct de vedere gramatical, este conceput ca ῥῆμα. Iar ῥῆμα, la rîndul lui, are în vedere vorba, rostirea; ῥήτωρ este vorbitorul, oratorul, care folosește nu numai verbe, ci, de asemenea, ὀνόματα, în sensul mai restrîns de substantive.

Faptul că domeniul de suveranitate al celor doi termeni are, la origini, aceeaşi cuprindere este important pentru ceea ce vrem să arătăm mai tîrziu, în speţă că problema atît de mult discutată în lingvistică — dacă substantivul sau, dimpotrivă, verbul reprezintă forma originară a cuvîntului — nu este una autentică. Această pseudoproblemă s-a născut mai întîi în sfera gramaticii deja constituite şi nu pornind de la o privire asupra limbii înseşi, asupra esenţei sale nesupuse încă defel unei analize care o desface gramatical în felii. [62]

Cei doi termeni ὄνομα şi ῥῆμα, care desemnează iniţial întreaga vorbire, se restrîng apoi în semnificaţia lor şi devin termeni meniţi să denumească cele două clase principale ale cuvintelor. Platon, în dialogul amintit (261 e şi urm.), dă pentru prima oară o interpretare şi o întemeiere acestei distincţii. Platon porneşte aici de la caracterizarea generală a funcţiei cuvîntului. Ὄνομα, în sensul larg, este δήλωμα τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν: manifestare, prin intermediul graiului, referitoare la cuprinsul fiinţei fiinţării şi situată în acest cuprins.

În cuprinsul fiinţării pot fi distinse πρᾶγμα şi πρᾶξις. În primul caz, sînt desemnate lucrurile cu care avem de-a face, despre care este vorba într-o situaţie sau alta. În cel de al doilea caz, este desemnată acţionarea şi făptuirea în sensul mai larg, care îl implică de asemenea pe ποίησις. Cuvintele au un gen dublu (διττὸν γένος). Ele sînt δήλωμα πράγματος (ὄνομα), deschidere de lucruri, şi δήλωμα πράξεως (ῥῆμα), deschidere a unei făptuiri. Acolo unde survine un πλέγμα, o συμπλοκή (o configurare care le împleteşte pe acestea), acolo apare λόγος ἐλάχιστός τε καὶ πρῶτος, rostirea cea mai concisă şi (totuşi deopotrivă) prima (rostirea autentică). Însă abia Aristotel dă interpretarea metafizică mai clară a λόγος-ului

în sensul de propoziție enunțiativă. El distinge ὄνομα ca σημαντικὸν ἄνευ χρόνου și ῥῆμα ca προσσημαῖνον χρόνον (*De interpretatione* c 2–4). Această elucidare a esenței λόγος-ului a devenit model și normă pentru constituirea ulterioară a logicii și a gramaticii. Și pe cît aceasta s-a coborît deîndată la imperativul normelor de școală, obiectul ei ca atare a știut să se mențină în mod constant într-o semnificație dătătoare de măsură. Tratatele gramaticienilor greci și latini au fost folosite în Occident vreme de peste un mileniu ca manuale de școală. Putem să spunem orice despre vremurile acelea, numai nu că au fost nu debile și mărunte.

b) Înțelegerea elină a lui πτῶσις (*casus*) și ἔγκλισις (*declinatio*)

[63] Ne întrebăm cu privire la acea formă a cuvîntului care la latini poartă numele de *infinitivus*. Deja expresia negativă de *modus* in*finitivus verbi* trimite la un *modus finitus*, la o modalitate a finitudinii și a determinării proprie semnificației verbale. Care este modelul grec pentru această distincție? Ceea ce desemnează gramaticienii latini cu expresia palidă *modus* se numește la greci ἔγκλισις, „înclinare". Acest cuvînt se mișcă, împreună cu o altă categorie gramaticală a elinilor, pe aceeași direcție de semnificație. Denumirea respectivă ne este cunoscută din traducerea latină: πτῶσις, *casus*, cazul în sensul de modificare a substantivului. Însă inițial πτῶσις desemnează orice modificare a unei forme de bază (flexiune, declinare) nu numai la substantive, ci și la verbe. Abia după o elaborare mai clară a diferenței care există între aceste forme ale cuvîntului au fost desemnate prin termeni specifici și modificările care le corespund. Mo-

dificarea substantivului se numeşte πτῶσις (*casus*); aceea a verbului se numeşte ἔγκλισις (*declinatio*).

§ 20. *Înţelegerea elină a fiinţei: fiinţa înţeleasă ca situare fermă şi constantă în dublul sens de* φύσις *şi* οὐσία

Cum se ajunge ca, în considerarea limbii şi a modificărilor ei, să fie utilizaţi tocmai termenii de πτῶσις şi ἔγκλισις? Limba este considerată, desigur, drept ceva care la rîndul ei *este*, drept o *fiinţare* în rînd cu altele. În conceperea şi determinarea limbii trebuie, de aceea, să se arate felul în care înţelegeau de fapt grecii fiinţarea în fiinţa ei. Numai procedînd astfel putem pricepe acei termeni care, folosiţi atîta vreme şi goliţi de sens, au devenit pentru noi *modus* şi *casus*.

Dacă în prelegerea aceasta revenim mereu la con- [64]
cepţia grecilor despre fiinţă, lucrul se explică prin aceea că, deşi total aplatizată şi, ca atare, devenită de nerecunoscut, ea continuă să fie dominantă în lumea occidentală, deopotrivă în doctrinele filozofiei, cît şi viaţa de toate zilele. Iată de ce ne propunem să caracterizăm concepţia elină despre fiinţă în primele ei trăsături fundamentale, mergînd pe urmele felului în care grecii au considerat limba.

Am ales în mod voit această cale. Ea trebuie să arate, pe baza unui exemplu din gramatică, că experienţa, concepţia şi interpretarea limbii care sînt dătătoare de măsură pentru Occident s-au dezvoltat pornind de la o înţelegere precis determinată a fiinţei.

Substantivele πτῶσις şi ἔγκλισις semnifică înclinarea, căderea şi clătinarea. Este vorba aici de o deviere de la

faptul de a sta drept și neclintit. Acesta însă, faptul de a sta înălțat în sine însuși, de a ajunge la o situare fermă și de a rămîne în *situare fermă* (*Stand*), grecii îl înțeleg drept ființă. Ceea ce ajunge în felul acesta la situare fermă și devine *ferm-și-constant* (*ständig*) în sine însuși pătrunde și se așază astfel în chip liber, pornind de la sine, în necesitatea propriei sale limite, πέρας. Aceasta nu este defel ceva care vine să se adauge ființării din exterior. În și mai mică măsură ea reprezintă o lipsă, în sensul unei limitări dăunătoare. Stăvilirea care se domolește pe sine (*der sich bändigende Halt*) pornind de la limită, posedarea-de-sine (*das Sich-Haben*) în care se menține fermul-și-constantul (*das Ständige*), este ființa ființării și tocmai ea face, în primă instanță, ca ființarea să fie ființare, deosebind-o de neființare. A ajunge la o situare fermă înseamnă a dobîndi propria sa limită (*er-grenzen*). De aceea, τὸ τέλος reprezintă o trăsătură fundamentală a ființării, el neînsemnînd nici „o țintă de atins", nici „scop", ci „capăt", „sfîrșit". „Sfîrșit" nu este aici defel înțeles într-un sens negativ, ca și cum odată cu el ceva nu poate merge mai departe, nu mai funcționează și încetează. Sfîrșitul (*Ende*) este o sfîrșire (*Endung*) în sensul de „sfîrșire plină", de desăvîrșire (*Vollendung*). Limita și sfîrșitul reprezintă acel ceva prin care ființarea începe *să fie*. Tocmai pornind de aici trebuie înțeleasă denumirea supremă pe care o folosește Aristotel pentru ființă, ἐντελέχεια, — faptul-de-a-se-ține (păstra)-în-sfîrșire (limită). Ceea ce a făcut filozofia
[65] ulterioară și chiar biologia din numele „entelehie" (cf. Leibniz) arată toată îndepărtarea noastră de ceea ce este grecesc. Ceea ce se așază în limita sa, dobîndind-o pe aceasta pentru sine, ceea ce se pune pe sine și capătă astfel o postură stabilă — are formă, μορφή. Forma, în-

ţeleasă grecește, își are esența pornind de la așezarea-de-sine-în-limită care deschide și înalță.

Însă ceea-ce-se-situează-în-sine-însuși devine, din clipa în care este considerat dinspre privitor, ceea-ce-se-înfățișează, ceea ce se oferă în aspectul său exterior. Grecii numesc aspectul unui lucru εἶδος sau ἰδέα. În εἶδος se poate inițial distinge ceea ce avem în vedere cînd spunem: lucrul are un chip, el poate fi văzut, există stînd. Lucrul „stă". El odihnește în ceea ce apare, adică în ieșirea la iveală a esenței sale. Toate determinările ființei enumerate acum își au totuși temeiul — și sînt totodată ținute laolaltă — în ceea ce grecii în chip neîndoielnic, făcînd experiența sensului ființei, îl numesc οὐσία sau, mai plin încă, παρουσία. Obișnuita lipsă de reflexivitate traduce cuvîntul acesta prin „substanță", ratînd astfel deplin orice sens posibil al lui. Pentru παρουσία avem în germană, ca expresie echivalentă, *Anwesen*. Cuvîntul *Anwesen* denumește o gospodărie rurală și o moșie închisă în sine. Încă în vremea lui Aristotel, οὐσία este folosit atît în sensul acesta, cît *și* în semnificația de concept filozofic. Ceva este prezent (*west an*). Stă în sine și astfel se înfățișează. Pentru greci, „faptul de a fi" înseamnă, în fond, „prezență" (*Anwesenheit*).

Însă filozofia greacă nu a mai revenit la acest temei al ființei, la ceea ce ascunde el. Ea a rămas la temeiul provizoriu a ceea ce este prezent și a căutat să considere acest ceva prezent însuși în determinările amintite.

Avînd în vedere toate acestea, înțelegem acum acea interpretare elină a ființei pe care am menționat-o la început, cu ocazia lămuririi numelui de „metafizică", în speță înțelegerea ființei ca φύσις. Trebuie, spuneam, să ne ținem cît mai departe de conceptele ulterioare de „natură": φύσις are în vedere înălțarea de sine care se

deschide, desfășurarea de sine care zăbovește în sine. În această suverană manifestare (*Walten*), stau închise și se
[66] deschid, pornind de la o unitate originară, odihna și mișcarea. Această suverană manifestare este ființa-ajunsă-la-propria-ei-prezență (*das An-wesen*), biruitoare și neînvinsă încă în gîndire, în care ceea ce survine ca prezență (*das Anwesende*) ființează în chip esențial (*west*) ca ființare. Însă această suverană manifestare nu iese din starea de ascundere — în grecește, ἀλήθεια (starea de neascundere) —, decît atunci cînd suverana manifestare se dobîndește prin luptă în chip de lume. Abia prin lume ființarea ajunge ființătoare.

Heraclit spune (fragm. 53): πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Separarea combativă este pentru toate (cîte survin ca prezență) zămislitorul (care face cu putință deschiderea și înălțarea), însă (de asemenea), pentru toate, veghetorul care se manifestă suveran. Această separare combativă îi face pe unii să apară ca zei, pe alții ca oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții, oameni liberi.

Ceea ce este numit aici πόλεμος reprezintă o dispută care se manifestă suveran și care precedă tot ce este de ordinul divinului sau umanului, însă nu un război așa cum îl înțeleg oamenii. Lupta la care se gîndește Heraclit face, mai presus de orice, să se separe în înfruntare ceea ce ființează în chip esențial (*das Wesende*), face să se instaleze în prezență, acum mai întîi, poziția, ferma situare și rangul. Într-o atare separare se deschid prăpăstii, distanțe, depărtări și goluri. În combativa-ieșire-din-indistincție (*Aus-einandersetzung*) apare lumea. [Separarea combativă nici nu desface, nici nu distruge

unitatea. Ea îi dă chip, este strîngere-laolaltă (λόγος). Πόλεμος şi λόγος sînt unul şi acelaşi lucru.]

Lupta despre care e vorba aici este luptă originară; căci, în primul rînd, ea face ca părtaşii la această luptă să apară ca atare; ea nu este o simplă luare cu asalt a ceea-ce-este-simplă-prezenţă. Lupta schiţează mai întîi şi dezvoltă ne-mai-auzitul, încă ne-rostitul şi ne-gînditul. Această luptă este purtată apoi de creatori, de poeţi, gînditori, oameni de stat. Ei contrapun suveranei manifestări biruitoare blocul operei şi captează în această operă lumea, astfel deschisă. Abia prin aceste opere suverana manifestare, φύσις, ajunge la o situare fermă în ceea ce survine ca prezenţă. Abia acum fiinţarea ajunge fiinţătoare ca atare. Acest fapt de a deveni lume este [67]
Istoria autentică. Lupta nu face numai să dea naştere în vederea situării ferme (*ent-stehen*), ci ea — şi numai ea — păstrează şi adevereşte de asemenea fiinţarea în situarea ei fermă şi constantă. Cînd lupta încetează, fiinţarea nu încetează de fapt, ci lumea face o întoarcere doar. Fiinţarea nu mai este afirmată [adică nu mai este ocrotită]. Ea este doar dinainte-găsită, este simplu constatată. Ceea ce s-a desăvîrşit, împlinitul (*das Vollendete*), nu mai este ceea ce pătrunde şi se aşază în interiorul limitelor [nu mai este, adică, ceea ce este pus în propria-i formă], ci doar ceea ce s-a încheiat (*das Fertige*) şi care, ca atare, poate sta la dispoziţia oricui, ceea ce este simplă-prezenţă şi în care lumea a încetat să acţioneze ca lume; omul nu face acum decît să manevreze şi să domine disponibilul. Fiinţarea devine obiect, fie al contemplării (aspect, imagine), fie al acţiunii, ca lucru confecţionat şi calcul. Elementul care, în chip originar, domină suveran — φύσις — decade acum la nivelul unui model în vederea reduplicării şi imitării.

Natura devine acum un domeniu aparte, deosebit de artă și de tot ceea ce poate fi produs și supus planificării. Faptul de a înălța în chip originar din sine deschizîndu-se, propriu forțelor ce aparțin elementului care survine manifestîndu-se suveran, deci φαίνεσθαι ca mod de a apărea, în sensul major al epifaniei unei lumi, devine acum vizibilitate indicabilă proprie lucrurilor simplu-prezente. Ochiul, vederea, care, privind în chip originar pentru prima oară înlăuntrul suveranei manifestări, a pătruns cu privirea schița și, ca urmare a acestei priviri, a produs opera așezînd-o în prim-plan, devine acum simplă privire constatativă, examinare, curiozitate goală. Aspectul nu mai este decît opticul. („Ochiul lumii", al lui Schopenhauer — cunoașterea pură...)

Ce e drept, ființarea continuă să existe. Învălmășeala ei devine mai zgomotoasă și se întinde mai mult decît oricînd înainte; însă ființa o părăsește. Ființarea este păstrată în aparența unei situări ferme și constante, numai în măsura în care se transformă în „obiect" pentru nesfîrșita asiduitate intrepridă și mereu schimbătoare.

Cînd cei care creează se desprind de popor și nu mai sînt tolerați decît pentru aerul lor de curiozități exotice, de ornamente, de ciudățenii rupte de viață, cînd lupta
[68] autentică încetează și se preschimbă în simplă polemică, în uneltire și intrigărie la nivelul a ceea-ce-este-simplă-prezență, atunci decadența a început deja. Căci chiar și atunci cînd o epocă nu face decît să-și dea osteneala de a menține nivelul dobîndit și demnitatea *Dasein*-ului care-i e propriu, nivelul coboară deja. El nu poate fi menținut decît în măsura în care este necontenit depășit prin creație.

Pentru greci, „faptul de a fi“ înseamnă: *situarea-fermă-și-constantă* într-un dublu sens:

1. faptul-de-a-sta-neclintit-în-sine-însuși ca ceea-ce-se-naște-în-vederea-situării-ferme (φύσις).

2. ca atare însă ferm-și-constant, adică remanent, zăbovire (οὐσία).

Drept care, „faptul de a nu fi“ înseamnă: a ieși dintr-o atare situare-fermă-și-constantă ca și din ceea-ce-e-născut în sine în-vederea-situării-ferme: ἐξίστασθαι — „existență“, „a exista“ înseamnă pentru greci tocmai: a nu fi. Lipsa de reflexivitate și cu care sînt folosite cuvintele „existență“ și „a exista“ pentru a desemna ființa atestă o dată mai mult înstrăinarea față de ființă și față de o interpretare a ei, care la origine era plină de forță și clar conturată.

§ 21. *Înțelegerea elină a limbii*

Πτῶσις, ἔγκλισις desemnează căderea, înclinarea, deci nimic altceva decît: ieșirea din situarea-fermă-și-constantă proprie posturii stabile și, astfel, devierea în raport cu aceasta. Ne întrebăm: de ce, în considerarea limbii, au fost utilizați tocmai acești doi termeni? Semnificația cuvintelor πτῶσις–ἔγκλισις presupune reprezentarea prealabilă a faptului de a sta drept și neclintit. Am afirmat: grecii concep limba ca fiind deopotrivă ceva de ordinul ființării și aceasta — potrivit felului în care înțeleg ei ființa. Ființător — este fermul și constantul și care, ca atare, se prezintă: este ceea ce apare. Acesta se arată mai ales vederii. Grecii consideră limba, într-un sens oarecum larg, într-o manieră optică, în speță din perspectiva scrisului. În scriere, vorbirea ajunge la o

postură stabilă, în imaginea scrisă a cuvîntului, în semnele grafice, în litere, γράμματα. Iată de ce gramatica
[69] reprezintă limba ființătoare. Dimpotrivă, prin fluxul vorbirii, limba dispare în inconsistent. Așa se face că pînă în epoca noastră teoria limbii a fost interpretată gramatical. Grecii cunoșteau, desigur, și caracterul oral al limbii, φωνή. Ei au întemeiat retorica și poetica. [Toate acestea nu au dus de la sine la determinarea corespunzătoare a esenței limbii.]

a) În infinitiv încetează să apară ceea ce verbul face să fie îndeobște manifest

Abordarea dominată a limbii rămîne de tip gramatical. Printre cuvinte și forma lor, ea descoperă unele care sînt abateri și modificări în raport cu formele fundamentale. Ipostaza fundamentală a substantivului este nominativul singular: ὁ κύκλος, de exemplu, „cercul". Ipostaza fundamentală a verbului este persoana întîi singular a indicativului prezent: de exemplu λέγω, „eu spun". În schimb, infinitivul este un *modus verbi* de tip special, o ἔγκλισις. De ce tip anume? Este cazul acum să-l determinăm. Cel mai potrivit este să recurgem la un exemplu. Una dintre formele lui λέγω, pe care tocmai l-am numit, este λέξαιντο: „ei (persoanele despre care e vorba) ar putea fi numiți și denunțați" — de pildă, ca trădători. Această modificare constă mai exact în faptul că forma respectivă face să apară o altă persoană (a treia), un alt număr (nu singular, ci plural), o altă diateză (pasivă în loc de activă), un alt timp (aorist în loc de prezent), un alt mod (nu indicativ, ci optativ). Ceea ce este numit prin cuvîntul λέξαιντο nu este enunțat ca efectiv existent, ci doar reprezentat ca fiind posibil.

Forma flexionată a cuvîntului face ca toate aceste modificări să apară odată cu ea, le face să fie nemijlocit înţelese. A face să apară, să se nască, să fie văzut altceva laolaltă cu ea, iată în ce constă forţa lui ἔγκλισις, în care cuvîntul ce stă îndeobşte neclintit ajunge să se încline. Din această cauză, ea se numeşte ἔγκλισις παρεμφατικός. [70] Cuvîntul care o caracterizează, παρεμφαίνω, este rostit în chip autentic pornind de la relaţia fundamentală a grecilor cu fiinţarea înţeleasă ca ceea-ce-este-ferm-şi-constant.

Cuvîntul se găseşte de pildă la Platon (*Timaios*, 50 e) într-un context important. Aici se întreabă privitor la esenţa devenirii a ceea ce devine. Devenire înseamnă: a ajunge la fiinţă. Platon distinge trei lucruri: 1. τὸ γιγνόμενον, ceea ce devine; 2. τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, acel ceva înlăuntrul căruia ceva devine, mediul în care un lucru care devine se implîntă şi capătă o întruchipare şi din care apoi, odată devenit, iese în afară; 3. τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον, acel ceva din care ceea ce devine îşi extrage norma pe potriva căreia el trebuie să fie; căci tot ceea ce devine, în măsura în care devine ceva, îşi ia în prealabil ca model acel ceva care el urmează să devină.

Pentru elucidarea semnificaţiei lui παρεμφαίνω ne oprim la punctul 2 din cadrul distincţiei anterioare. Acel ceva înlăuntrul căruia ceva devine se referă la ceea ce noi numim „spaţiu". Grecii nu au un cuvînt pentru „spaţiu". Lucrul nu este întîmplător; căci ei nu fac experienţa spaţiului pornind de la *extensio*, ci de la loc (τόπος) înţeles ca χώρα — care nu înseamnă nici „loc", nici „spaţiu" — şi care este deţinut, ocupat, de către ceea ce se găseşte aici (*das Dastehende*). Locul aparţine lucrului însuşi. Diferitele lucruri îşi au fiecare propriul lor loc. În acest „spaţiu" determinat local, ceea

ce devine își desfășoară propria-i devenire și tot din el iese în afară și se pune pe sine. Însă pentru ca acest lucru să fie cu putință, trebuie ca „spațiul" să fie liber de toate modalitățile înfățișării exterioare (*Aussehen*), pe care el trebuie să le poată lua din altă parte. Căci dacă ar fi asemenea uneia din modalitățile întruchipării care pătrund în el, atunci, preluînd forme a căror esență ar fi pe de o parte opusă în raport cu a sa, pe de alta de-a dreptul diferită, el ar face să ia naștere o proastă întrupare a modelului, în măsura în care el ar face să apară aici totodată propria sa întruchipare. ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. Acel ceva în care lucrurile ce devin se instalează nu poate nicicum să ofere o imagine proprie și o înfățișare proprie. [Trimiterea
[71] la pasajul din *Timaios* nu urmărește doar să lămurească înrudirea dintre παρεμφαῖνον și ὄν, dintre faptul de a apărea laolaltă și ființă ca situare-fermă-și-constantă, ci totodată să indice că, începînd cu filozofia platoniciană, adică cu interpretarea ființei ca ἰδέα, se pregătește transformarea esenței vag sesizate a locului (τόπος) și a lui χώρα, în „spațiu" determinat ca întindere. Oare χώρα n-ar putea să însemne: ceea ce se desprinde de orice lucru particular, ceea ce se dă la o parte și care, în felul acesta, admite un alt lucru și „îi face loc" ?] Să revenim la forma amintită, λέξαιντο. Ea face să apară o ποικιλία a direcțiilor de semnificație. De aceea, ea se cheamă ἔγκλισις παρεμφατικός, deviere, care *este* capabilă să facă să apară *laolaltă* cu sine: persoană, număr, timp, gen, mod. Faptul se explică prin aceea că un cuvînt *este* ca un atare cuvînt, în măsura în care el face să apară (δηλοῦν).

Dacă alăturăm lui λέξαιντο forma λέγειν, infinitivul, atunci, faţă de forma de bază λέγω, găsim şi aici o flexiune, ἔγκλισις, însă una în care *nu* apar persoana, numărul şi modul. Aici, ἔγκλισις şi faptul-de-a-face-să-apară, referitor la o semnificaţie, prezintă o carenţă. De aceea, forma aceasta a cuvîntului se cheamă ἔγκλισις ἀ-παρεμφατικός. Acestui termen negativ îi corespunde în latină numele *modus* in*finitivus*. Semnificaţia formei infinitivale nu este limitată prin persoană, număr ş.a.m.d. şi nu este tăiată după determinările acestea. Traducerea latină a lui ἀ-παρεμφατικός prin *in-finitivus* merită luată în consideraţie. Elementul elin originar care trimite la faptul-de-a-apărea şi la aspectul a ceea ce se situează ferm în sine sau se înclină a dispărut. Determinantă nu mai rămîne decît pura reprezentare formală a limitării.

Desigur, există în greacă, şi mai ales aici, infinitivul la diateza pasivă şi medie, aşa cum există un infinitiv la prezent, perfect şi viitor, aşa încît infinitivul face să apară cel puţin diateza şi timpul. Faptul acesta a generat unele dispute în jurul infinitivului, cărora nu avem însă de gînd să le dăm curs aici. Un singur lucru ne interesează mai îndeaproape. Forma infinitivală λέγειν, „a spune", [72]
poate fi înţeleasă în aşa fel, încît să nu mai avem în vedere nici diateza şi timpul, ci doar sensul general al verbului şi ceea ce face el să apară. Din acest punct de vedere, designaţia greacă originară exprimă cît se poate de bine acest lucru. În sensul termenului latin, infinitivul este o formă a cuvîntului care taie parcă ceea ce este semnificat în ea de toate raporturile semnificative determinate. Semnificaţia este „trasă în afară" (ab-strasă) din toate raporturile particulare. În cadrul acestei abstrageri, infinitivul nu oferă decît ceea ce ne reprezentăm în ge-

neral prin cuvîntul respectiv. De aceea se și spune în gramatica de astăzi: infinitivul este „conceptul verbal abstract". Lucrul avut în vedere, el nu îl concepe și nu îl sesizează decît abstract și în general. El nu face decît să numească pur și simplu acest lucru general. În limba noastră infinitivul se cheamă forma de numire a verbului. În forma infinitivului și în modalitatea lui de semnificare rezidă o carență, o lipsă. Infinitivul *nu mai* face să apară ceea ce verbul îndeobște face manifest.

b) Infinitivul cuvîntului grec εἶναι

În ordinea apariției cronologice a formelor cuvintelor, infinitivul este, de altfel, un produs tîrziu, dacă nu cel mai tîrziu. Acest lucru poate fi demonstrat invocînd infinitivul acelui cuvînt a cărui problematică a prilejuit discuția noastră. „A fi" se spune în grecește εἶναι. Știm că o limbă evoluată se formează din rostirea dialectală originară, dotată cu o continuitate teritorială și istorică. Limba homerică, de pildă, este un amestec de diferite dialecte. Aceste dialecte păstrează și atestă forma lingvistică anterioară. În formarea infinitivului, dialectele grecești se îndepărtează cel mai mult unele de altele și tocmai de aceea lingvistica a ajuns să vadă în diferențierea infinitivului o caracteristică principală care ne permite „să separăm dialectele între ele și să le grupăm" (cf. Wackernagel, *Prelegeri despre sintaxă*, I, 257 și urm.).

[73] „A fi" se spune în dialectul atic εἶναι, în cel arcadic ἦναι, în cel lesbic ἔμμεναι, în cel doric ἦμεν. „A fi" se spune în latină *esse*, în oscă *ezum*, în umbriană *erom*. Atît în greacă, cît și în latină, *modi finiti* erau deja consolidate și deveniseră un bun comun, în timp ce ἔγκλισις

ἀπαρεμφατικός își păstra încă particularitatea dialectală și caracterul oscilatoriu. Această situație ne servește ca indiciu pentru faptul că infinitivul deține în ansamblul limbii o semnificație de excepție. Rămîne întrebarea dacă această capacitate de a persista a formelor infinitivale rezidă în aceea că infinitivul reprezintă o formă verbală abstractă și tîrzie sau în aceea că el desemnează ceva care se află la baza tuturor flexiunilor verbului. Pe de altă parte, circumspecția cu care ne apropiem de această formă a cuvîntului este cu totul îndreptățită, deoarece tocmai ea, gramatical vorbind, ne comunică cel mai puțin despre semnificația verbului.

c) Consolidarea și reificarea vidului de maximă generalitate

Nu am lămurit însă nici pe departe complet forma cuvîntului aflată în discuție, dacă presupunem că ne preocupă tocmai forma în care obișnuim să vorbim despre „a fi“. Spunem „faptul de a fi“, „ființă“. Un asemenea mod de a vorbi rezultă din adăugarea articolului la forma abstract-infinitivală și astfel din preschimbarea ei în substantiv: τὸ εἶναι. Originar vorbind, articolul este un pronume demonstrativ. El afirmă că elementul pe care-l indică se constituie și este pentru sine. Numirea care indică și prezintă are întotdeauna în limbă o funcție privilegiată. Dacă spunem doar *sein* („a fi“), atunci ceea ce este numit rămîne insuficient determinat. Iar prin preschimbarea infinitivului în substantiv verbal, vidul care stăruie deja în infinitiv este parcă și mai mult consolidat: „a fi“, *sein*, capătă o poziție de sine stătătoare și este învestit cu stabilitatea unui obiect. Substantivul *Sein* („ființă“) presupune că ceea ce este astfel

numit „este". „Ființa" devine acum ea însăși ceva care „este", în timp ce în chip manifest nu este decît ființare
[74] și nicidecum, pe lîngă aceasta, și ființa. Dacă totuși ființa însăși ar fi ceva de ordinul ființării care s-ar adăuga la ființare, atunci ar trebui să o găsim, de vreme ce, în cadrul ființării, natura de ființare a ființării ne întîmpină chiar și atunci cînd nu sesizăm în detaliu și în chip determinat proprietățile sale specifice.

Mai putem acum să ne mirăm că ființa este un cuvînt atît de vid, cînd deja forma cuvîntului este construită pe o vidare a sensului și pe o aparentă consolidare a vidului? Acest cuvînt, „ființă", devine pentru noi un avertisment. Să nu ne lăsăm ademeniți către cea mai vidă formă a unui substantiv verbal. Să nu ne lăsăm prinși nici în abstracția infinitivului *sein*, „a fi". Iar dacă tot vrem să pătrundem pînă la „a fi" din perspectiva limbii, să ne menținem în preajma lui „eu sînt", „tu ești", „el este", „noi sîntem" ș.a.m.d., „eu eram", „noi eram", „ei au fost" ș.a.m.d. Însă în felul acesta, posibilitatea noastră de a înțelege ce se cheamă aici „a fi" și în ce constă esența lui nu devine cu nimic mai mare. Dimpotrivă. Să facem o încercare.

Spunem: „eu sînt". Ființa pe care o avem în vedere nu poate fi rostită decît cu privire la mine: ființa mea. În ce constă ea și unde se ascunde? Aparent, ar trebui să ne vină cel mai lesne ca tocmai pe ea să o scoatem la lumină, deoarece nu sîntem atît de aproape de nici o altă ființare decît de aceea care sîntem noi înșine. Nu putem spune despre nici o altă ființare că sîntem noi înșine. Orice altceva „este" deja și continuă „să fie", cînd noi înșine nu sîntem. Se pare că de nici o altă ființare noi nu putem fi atît de aproape ca de ființarea care sîntem noi înșine. De fapt, nici măcar nu putem spune că sîntem aproape de ființarea care sîntem noi înșine,

deoarece noi sîntem tocmai această fiinţare. Şi totuşi, se poate spune: fiecare îşi este cel-mai-departele, tot atît de departe pe cît este eu de tu, atunci cînd spun: „tu eşti".

Însă astăzi este la ordinea zilei „noi". Acum este „timpul lui noi", în loc de „timpul lui eu". Noi sîntem. Ce fiinţă anume este numită în propoziţia aceasta? Spunem, de asemenea: ferestrele sînt, pietrele sînt. Există în acest enunţ o constatare privind prezenţa unei pluralităţi de euri? Şi ce se petrece cînd spunem „eu eram" şi „noi eram", deci cu fiinţa în trecut? A dispărut ea de [75]
lîngă noi? Sau *sîntem* tocmai ceea ce „eram"? Oare nu devenim tocmai ceea ce *sîntem* şi numai ceea ce sîntem?

Considerarea formelor verbale *determinate* ale lui „a fi" nu aduce cu sine decît opusul unei elucidări a fiinţei. Ba în plus, ea ne pune în faţa unei noi dificultăţi. Să comparăm infinitivul „a spune" şi forma de bază „eu spun", cu infinivul „a fi" şi forma de bază „eu sînt". Aici „a fi" şi „sînt" se arată, din punctul de vedere al radicalului lor, drept cuvinte diferite. Tot diferite sînt şi „eram" şi „am fost", deci forma trecutului. Ne aflăm în faţa întrebării privitoare la diferitele radicaluri ale cuvîntului „a fi".

B. ETIMOLOGIA CUVÎNTULUI „FIINŢĂ"

§ 22. *Cele trei radicaluri ale verbului „a fi" şi întrebarea privitoare la unitatea lor*

Să trecem mai întîi pe scurt în revistă stadiul la care a ajuns lingvistica în privinţa radicalurilor ce apar în flexiunile verbului „a fi". Cunoştinţele actuale în problema aceasta nu sînt nici pe departe definitive; şi aici

nu e vorba de faptul că pot apărea noi cunoștințe, cît mai ales de faptul că e de așteptat ca ceea ce cunoaștem pînă acum să fie examinat cu alți ochi și supus unei interogări mai autentice. Întreaga varietate a flexiunilor verbului „a fi" are la bază trei radicaluri diferite.

Primele două radicaluri care se cuvin amintite sînt indogermanice și apar deopotrivă în forma greacă și latină a cuvîntului „a fi".

1. Radicalul cel mai vechi, care e totodată și cel autentic, este *es*, în sanscrită *asus*, viața, ceea ce viețuiește, ceea ce se situează și merge și odihnește în sine pornind de la sine: de-sine-stătătorul (*das Eigenständige*). Acestui radical îi aparțin în sanscrită formele verbale *esmi*, *esi*, *esti*, *asmi*, în greacă εἰμί și εἶναι, în latină *esum* și *esse*.
[76] Țin de asemenea de acest radical *sunt* în latină, *sind* și *sein* în germană. Remarcabil rămîne faptul că în toate limbile indogermanice „este" (ἔστιν, *est*...) se menține din capul locului.

2. Celălalt radical indogermanic este *bhû*, *bheu*. Lui îi aparține grecescul φύω, a se deschide înălțîndu-se, a se manifesta suveran, a ajunge la o postură fermă pornind de la sine și a rămîne la această postură. Acest *bhû* a fost interpretat pînă acum — potrivit concepției curente și superficiale despre φύσις și φύειν — drept „natură" și „a crește". Pornind de la interpretarea mai originară care provine din confruntarea cu începutul filozofiei eline, „a crește" se dovedește a fi „a se deschide înălțîndu-se", care la rîndul său se determină de la faptul de a ajunge la prezență și de la cel de a apărea. La ora actuală radicalul φυ– este pus în legătură cu φα–, φαίνεσθαι. Φύσις ar fi astfel ceea ce se înalță deschizîndu-se în lumină, φύειν, a lumina, a străluci și, de aceea, a apărea (cf. *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, vol. 59).

Aceluiași radical îi aparține perfectul latin *fui*, *fuo*, precum și germanul nostru *bin*, *bist*, *wir birn*, *ihr birt* (dispărute, acestea din urmă, în secolul al XIV-lea). Mai multă vreme s-a menținut, pe lîngă formele *bin* și *bist*, rămase în limbă, imperativul *bis* (*bis mein Weib*, *sei mein Weib*, „fii nevasta mea").

3. Al treilea radical apare numai în flexiunea verbului germanic *sein*: *wes*; sanscrită: *vasami*; germană: *wesan*, „a locui", „a zăbovi", „a rămîne"; de *ves* țin: Εστία, Ϝάστυ, *Vesta*, *vestibulum*. Pornind de aici se formează în germană *gewesen* („fost"), apoi: *was*, *war* („era"), *es west* („este în chip trainic"), *wesen* („a fi în chip trainic", „a dăinui"). Participiul *wesend* se păstrează încă în *an-wesend* („ajungînd la prezență", „prezent") și *ab-wesend* („absent"). Substantivul *Wesen*, la origini, nu semnifică *Was-sein*, „faptul de a fi ceva anume", *quidditas*, ci dăinuirea ca prezent, ajungerea la prezență (*An-wesen*) și ab-sența (*Ab-wesen*). Acel *sens* din latinescul *prae-sens* și *ab-sens* s-a pierdut cu vremea. *Dii con-sentes* înseamnă oare „zeii prezenți laolaltă"?

Din cele trei radicaluri extragem cele trei semnificații inițiale clar determinate: a viețui, a se deschide înălțîndu-se, a zăbovi. Lingvistica le atestă ca atare. Ea atestă [77]
de asemenea că aceste semnificații inițiale sînt astăzi dispărute și că de menținut, nu s-a menținut decît o semnificație „abstractă": „a fi". În acest caz se ridică însă o întrebare hotărîtoare: cum și în ce privință converg cele trei radicaluri amintite? Ce anume poartă și îndrumă rostirea ființei? În ce anume rezidă rostirea noastră privitoare la *ființă* — ținînd cont de toate flexiunile care-i sînt proprii? Rostirea aceasta și înțelegerea ființei sînt unul și același lucru sau nu? Cum anume dăinuie în rostirea ființei diferența dintre ființă și ființare? Oricît

de valoroase ar fi constatările amintite pe care le face lingvistica, nu se poate rămîne la ele. Căci după ce aceste constatări au fost făcute, trebuie să înceapă într-adevăr *interogarea.*

Avem de pus o suită de întrebări:

1. Ce fel de „abstracție" era în joc în formarea cuvîntului „a fi"?

2. Se poate de fapt vorbi aici despre o abstracție?

3. Căci de fapt care este semnificația abstractă care mai rămîne?

4. Oare ceea ce devine manifest aici — în speță faptul că diferite semnificații, respectiv diferite experiențe, se dezvoltă laolaltă, conducînd la structura flexionară *a unui* verb (și nu a unuia oarecare) — poate fi explicat prin simpla afirmație că pe parcurs ceva s-a pierdut? Dintr-o simplă dispariție nu ia naștere nimic și cu atît mai puțin ceva care unește și amestecă în unitatea semnificației sale ceea ce în chip originar este diferit.

5. Ce semnificație fundamentală dominantă a putut dirija procesul de amestecare survenit aici?

6. Care este semnificația directoare care se menține dincolo de orice estompare ce însoțește acest proces de amestecare?

7. Oare istoria interioară a acestui cuvînt „a fi" — și tocmai a lui — nu trebuie să capete un statut de sine stătător, altul decît cel care rezultă din compararea obișnuită cu celelalte cuvinte cărora li se caută etimologia? Și aceasta, mai ales dacă avem în vedere faptul că deja semnificațiile radicalului (a vieții, a se deschide înălțîndu-se, a locui) desemnează particularitățile oarecare
[78] din sfera exprimabilului și — numind și spunînd — le dezvăluie?

8. Poate oare sensul ființei, care, în virtutea unei interpretări exclusiv logico-gramaticale, ni se prezintă „abstract“ și, de aceea, derivat, să fie în sine deplin și originar?

9. Se poate el vădi dacă pornim de la o esență a limbii concepută îndeajuns de originar?

§ 23. *Rezultatul dublei examinări a cuvîntului „ființa“: vidul cuvîntului rezultat din estompare și amestec*

Punem această întrebare ca întrebare fundamentală a metafizicii: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?“ În această întrebare fundamentală se anunță deja pre-întrebarea: „Despre ce este vorba în cazul ființei?“

Ce avem noi în vedere în cuvintele „a fi“ și „ființa“? Încercînd să răspundem, ne pomenim deîndată în încurcătură. Vrem să prindem de ne-prinsul însuși. Căci noi sîntem fără încetare prinși de ființare și înrîuriți de ea, neîncetat întorși către ființare, știindu-ne pe noi înșine „ca ființare“.

„Ființa“ continuă să ne apară ca un cuvînt gol, ca un termen uzat. Dacă asta este tot ce ne rămîne din ea, atunci se cuvine să încercăm să surprindem acest ultim rest pe care îl deținem. De aceea întrebăm: „Despre ce este vorba în cazul *cuvîntului* « ființa »?“

Am răspuns la această întrebare urmînd două căi, dintre care una ne-a condus la gramatica cuvîntului, cealaltă, la etimologia lui. Iată, în rezumat, rezultatul dublei examinări a cuvîntului „ființa“.

1. Din considerarea gramaticală a formei cuvîntului a reieșit faptul că la infinitiv semnificațiile determinate ale cuvîntului se pierd; ele sînt estompate. Substantivarea consolidează și obiectivează deplin această estompare. Cuvîntul devine un nume care numește ceva nedeterminat.

[74]

2. Din considerarea etimologică a semnificației cuvîntului a reieșit că ceea ce numim noi astăzi și de multă vreme prin numele „ființa" este, din punctul de vedere al semnificației, un amestec nivelator a trei radicali cu semnificații diferite. Nici unul dintre aceștia nu pătrunde în mod special și hotărîtor în semnificația numelui. Această estompare și acel amestec ajung să se întîlnească. În asocierea acestor două procese găsim, așadar, o explicație suficientă a faptului de la care am pornit: „ființa" este un cuvînt gol, a cărui semnificație este evanescentă.

CAPITOLUL AL TREILEA

ÎNTREBAREA PRIVITOARE LA ESENȚA FIINȚEI

§ 24. *O stare de fapt incontestabilă: înțelegerea ființei și totuși neînțelegerea ei*

Am examinat cuvîntul „a fi" pentru a putea pătrunde în faptul aflat în discuție și a-l situa astfel în locul căruia îi aparține. Nu avem de gînd să acceptăm faptul acesta orbește, așa cum acceptăm, de pildă, că există cîini și pisici. Vrem, dimpotrivă, să dobîndim o poziție în raport cu acest fapt. Și vrem să procedăm astfel, cu riscul ca această „vrere" să lase impresia de îndărătnicie și să aibă aerul unei simple futilități, care ia drept real irealul și ceea ce cade în afara lumii, preocupată fiind numai de disecarea unor cuvinte. Vrem să elucidăm faptul care ne preocupă. Din încercarea noastră a rezultat în mod clar că limba, pe parcursul dezvoltării ei, creează „infinitive", de pildă „a fi", și că, odată cu timpul, limba a dus la o semnificație subțiată și nedeterminată a acestui cuvînt. Așa arată lucrurile. În loc să obținem o elucidare a faptului acesta, nu am făcut decît să punem un altul din istoria limbii alături sau în prelungirea sa. [80]

Dacă ne vom opri acum din nou la aceste fapte de istoria limbii și vom întreba de ce sînt ele așa cum sînt, vom constata că ceea ce noi putem pesemne avansa

ca temei explicativ nu aduce un spor de lumină, ci, dimpotrivă, face lucrurile și mai obscure încă. Faptul că lucrurile stau așa cum stau în privința cuvîntului „ființă" se întărește și mai mult. Însă la această situație s-a ajuns deja de multă vreme. Căci procedeul obișnuit al filozofiei tocmai pe aceasta o vizează, în măsura în care din capul locului el ține să precizeze: cuvîntul „ființă" are
[81] semnificația cea mai vidă și, astfel, cea mai cuprinzătoare. Ceea ce se gîndește prin acest cuvînt, conceptul, este, de aceea, conceptul generic suprem — *genus*. Se poate încă trimite, desigur, la *ens in genere* — pentru a utiliza termenii vechii ontologii — însă este absolut clar că în direcția aceasta nu mai este nimic de căutat. A încerca să legi întrebarea hotărîtoare a metafizicii de acest cuvînt vid, „ființă", înseamnă să aduci totul într-o teribilă confuzie. Nu ne rămîne decît o unică posibilitate: să recunoaștem faptul amintit ca atare — în speță vidul cuvîntului — și să nu ne mai batem capul cu el. Și se pare că acum putem proceda astfel avînd cugetul cu atît mai împăcat cu cît faptul menționat și-a aflat o explicație de tip istoric prin recursul la istoria limbii.

§ 25. *Unicitatea „ființei", comparabilă doar cu nimicul*

Așadar, să lăsăm deoparte schema vidă a cuvîntului „ființă"! Și totuși, încotro să apucăm? Răspunsul nu este deloc dificil. Cel mult putem să ne mirăm că am poposit atîta vreme, întorcîndu-l pe toate fețele, în preajma cuvîntului „ființă". Să lăsăm dar deoparte cuvîntul gol și mult prea general de „ființă" și să ne îndreptăm către specificitățile domeniilor separate ale ființării

înseși! Iar pentru acest proiect ne stau în chip nemijlocit la dispoziție o mulțime de lucruri. Lucrurile care ne sînt accesibile în primă instanță, tot ce este obiect care ne stă la îndemînă în fiece clipă, unelte, vehicule etc. Dacă acest tip particular de ființare ne pare prea împlîntat în cotidian, nu îndeajuns de rafinat și nu îndeajuns de sentimental pentru „metafizică", putem să ne îndreptăm către natura înconjurătoare, către pămînt, către mare, către munți, către rîuri și păduri; și către toate cîte sînt legate de acestea: către copaci, către păsări și insecte, către ierburi și pietre. Dacă vrem să aflăm o ființare impunătoare, atunci, desigur, Pămîntul ne este cel mai aproape. La fel de ființătoare (*seind*) ca și piscul muntelui din apropiere este luna care se înalță în spatele lui sau, tot așa, o planetă. Ființătoare, deopotrivă, este mulțimea oamenilor pe o stradă aglomerată și îmbulzeala lor. Ființători sîntem noi înșine. Ființători sînt japonezii. Ființătoare sînt fugile lui Bach. Ființătoare este catedrala din Strasbourg. Ființătoare, imnurile lui [82]
Hölderlin. Ființători sînt răufăcătorii. Ființători, nebunii dintr-un ospiciu.

Ființare pretutindeni și mereu, după plac. Neîndoielnic. Numai că de unde știm noi atunci că tot ce înfățișăm și înșiruim cu atîta siguranță este, de fiecare dată, *ființare*? Întrebarea sună stupid; căci putem stabili — nu-i așa? — (fapt incontestabil pentru orice om normal) că această ființare *este*. Desigur. [Pentru aceasta nu este nici măcar necesar să utilizăm cuvintele — străine pentru limba curentă — „ființare" și „ființarea"]. De asemenea, nu ne trece prin minte nici să punem la îndoială faptul că întreagă această ființare în general este, în măsura în care ne sprijinim îndoiala pe constatarea pretins științifică potrivit căreia experiența noastră în

aceste cazuri este totuna cu senzațiile noastre, noi nefiind capabili să ieșim în afara trupului nostru, de care rămîn în mod fatal legate toate cîte le-am enumerat înainte. Am dori să observăm din capul locului că asemenea reflecții, care își dau atît de lesnicios și ieftin un aer de superioritate nespus de critic, sînt eminamente necritice.

Noi *lăsăm* însă ființarea așa cum ne împresoară ea năvalnic și ne asaltează, așa cum ne dă aripi și cum ne îngenunche, fie în viața de toate zilele, fie în ceasurile și în clipele de seamă. Lăsăm întreaga ființare *să fie* așa cum este ea. Însă, dacă ne ținem astfel în fluxul *Da-sein*-ului nostru de ordinul Istoriei, firesc și fără nici un gînd constrîngător, dacă lăsăm ființarea să fie de fiecare dată ființarea care *este* ea, atunci se cuvinte să știm deja ce înseamnă „este" și „a fi".

Dar cum putem noi stabili că o ființare, presupusă în cutare loc și timp, nu este, dacă nu sîntem în stare să deosebim clar în prealabil între ființă și neființă? Cum putem ajunge la această deosebire hotărîtoare, de vreme ce nu știm în chip la fel de hotărît și determinat ce semnifică aici ceea ce este de distins; în speță neființa și ființa? Cum poate fi pentru noi vreodată ființarea o ființare — dacă nu înțelegem în prealabil ce este „ființă" și „neființă"?

Rămîne însă o realitate că la tot pasul întîlnim ființarea. O distingem în diferitele ei chipuri de a fi, emi-
[83] tem judecăți despre faptul de a fi și cel de a nu fi. Așadar, știm clar ce înseamnă „ființă". Afirmația că acest cuvînt este gol și nedeterminat n-ar fi atunci decît un mod superficial de a vorbi și o eroare.

Asemenea reflecții ne pun într-o situație extrem de contradictorie. La început, ne-a apărut cît se poate de

clar: cuvîntul „ființă" nu ne spune nimic determinat. Nu a fost vorba cîtuși de puțin de a cădea în plasa cuvintelor, ci am descoperit și descoperim și acum, în continuare, că „ființa" are o semnificație evanescentă și nedeterminată. Pe de altă parte însă, considerațiile pe care tocmai le-am făcut ne conving de faptul că distingem în mod clar și sigur „ființa" de neființă.

Pentru a ne putea descurca în această situație, trebuie să luăm aminte la următorul lucru: putem, desigur, pune la îndoială, dacă într-un loc și într-un timp anumit o ființare anume este sau nu este. Ne putem înșela considerînd, de pildă, că fereastra din fața noastră, o ființare deci, *este* închisă sau că *nu este* închisă. Numai că, pentru a putea pune la îndoială un astfel de lucru, e nevoie ca deosebirea fermă dintre ființă și neființă să fie deja prezentă. În cazul de mai sus, nu putem pune la îndoială că ființa este deosebită de neființă.

Așadar, cuvîntul „ființă", în semnificația sa, este nedeterminat și totuși noi îl înțelegem în chip determinat. „Ființa" se dovedește a fi un nedeterminat absolut, determinat în cel mai înalt grad. Potrivit logicii obișnuite, ne aflăm aici în fața unei contradicții manifeste. Însă ceva care se contrazice pe sine nu poate exista. Nu există cerc pătrat. Și totuși, există contradicția aceasta: ființa ca perfect nedeterminatul determinat. Dacă nu vrem să ne amăgim singuri și dacă avem puterea să ne sustragem pentru o clipă din multele ocupații și sîcîieli ale zilei, atunci constatăm că sîntem nemijlocit instalați în miezul acestei contradicții. Această situare, care ne caracterizează, este atît de reală cum sînt puține altele dintre cele pe care le numim astfel, mai reală decît cîinii și pisicile, decît automobilele și ziarele.

[84] Faptul că ființa este pentru noi un cuvînt gol capătă dintr-o dată o altă înfățișare. În fața proclamatei goliciuni a cuvîntului devenim în cele din urmă circumspecți. Dacă chibzuim mai atent la acest cuvînt, în cele din urmă apare limpede că oricît de estompată și amestecată și generală ar fi semnificația lui, noi avem totuși în vedere aici ceva determinat. Acest determinat este atît de determinat și unic în felul său, încît se cuvine chiar să spunem:

Ființa care revine fiecărei ființări, distribuindu-se astfel în tot ce este mai obișnuit, este unicitatea prin excelență (*das Einzigartigste*).

Orice altceva, oricare alta dintre ființări, poate totuși, chiar dacă este unică, să fie comparată cu alta. Tocmai datorită acestor posibilități de comparație crește putința ei de determinare. Și pe temeiul acesteia, ea se situează [deopotrivă] într-o multiplă nedeterminare. Ființa, dimpotrivă, nu poate fi comparată cu nimic altceva. Altul, pentru ea, este numai nimicul. În cazul ei, nu e nimic de comparat. Dacă ființa poartă astfel amprenta unicității prin excelență și este în cel mai înalt grad determinată, atunci cuvîntul „a fi" nu poate, la rîndul lui, să rămînă gol. Și într-adevăr, el nu este niciodată gol. Ne convingem lesne de acest lucru cu ajutorul unei comparații. Cînd percepem cuvîntul „a fi", fie auzindu-l (cînd e rostit), fie văzîndu-l (cînd e scris), ceea ce ni se oferă deîndată este altceva decît simpla succesiune de sunete și litere de tipul „abracadabra". Desigur, și în acest caz, este vorba de o succesiune de sunete, însă ne grăbim să adăugăm, ea nu are nici un sens, chiar dacă ar revendica unul în calitate de formulă magică. Dimpotrivă, „a fi" nu este lipsit de sens în felul acesta. La fel, scris și văzut, „a fi" este în mod clar altceva decît

„kzomil". Această formațiune grafică este, desigur, la rîndul ei, o succesiune de litere, însă una de asemenea natură încît, în privința ei, gîndul nu ne duce la nimic. Un cuvînt gol nu există defel, ci numai unul uzat, care continuă să aibă un conținut. Numele „ființă" își păstrează forța de numire. Îndemnul: „să lăsăm deoparte cuvîntul gol « ființă » și să ne îndreptăm către ființarea particularului !" este nu numai un îndemn pripit, ci unul cît se poate de discutabil. Pentru a reflecta, să recurgem încă o dată la un exemplu care, ca orice exemplu pe care l-am folosit în sfera întrebării noastre, nu poate lămuri [85] desigur întreaga stare de lucruri, trebuind de aceea să fie întîmpinat cu rezerve.

§ 26. *„Caracterul general" al „ființei" și „ființarea" ca „particular". Anterioritatea necesară a înțelegerii ființei*

În locul conceptului general de „ființă" să luăm drept exemplu reprezentarea generală „copac". Dacă vrem acum să spunem care este esența copacului și, astfel, să o delimităm, atunci să ne abatem de la reprezentarea generală și să ne îndreptăm către speciile particulare de copaci și către exemplarele singulare ale acestor specii. Acest procedeu este atît de firesc, încît aproape că ne sfiim să-l menționăm. Și totuși, lucrurile nu sînt *chiar atît* de simple. Căci cum putem de fapt să găsim mult invocatul particular, copacii singulari *ca atare, în calitatea* lor de copaci, cum putem noi de fapt măcar și să *căutăm* ceva de felul acesta, fără să ne fie limpede din capul locului ce este de fapt un copac ? Dacă această reprezentare generală „copac" ar fi cu desăvîrșire nede-

terminată și confuză, încît ea nu ne-ar oferi nici o indicație certă pe drumul căutării și al găsirii, atunci am putea lua ca particular determinat, ca exemple pentru copac — automobile sau iepuri. Dacă poate fi adevărat că în vederea unei determinări mai adecvate a multiplicității esenței „copacului" trebuie să realizăm o traversare a particularului, atunci este cel puțin la fel de adevărat că lămurirea multiplicității esenței și a esenței înseși se realizează și sporește cu cît ne reprezentăm și cunoaștem în chip mai originar esența generală „copac", ceea ce aici înseamnă esența „plantă", care la rîndul ei are în vedere esența „viețuitor" și „viață". Putem să cercetăm oricît de amănunțit mii și mii de copaci, dar dacă o cunoaștere, care se constituie desfășurîndu-se de sine stătător, privitoare la natura copacului *în genere*, nu ne luminează drumul din capul locului și nu
[86] se determină, văzînd cu ochii, de sine însăși și din temeiul ei esențial — atunci totul rămîne o cutezanță vană, copacul continuînd să se ascundă în spatele unei mulțimi de copaci.

Însă ar putea acum să se riposteze, tocmai cu privire la semnificația generală „ființă", că, din perspectiva ei, deci din perspectiva cea mai generală, actul reprezentării nu poate să se ridice către ceva mai înalt. În cazul conceptului suprem și cel mai general, trimiterea la ceea ce se află „sub" el nu este numai recomandabilă, ci ea ar reprezenta unica soluție pentru a putea învinge golul amintit.

Oricît de convingătoare poate să pară această reflecție, ea este totuși neadevărată. Și aceasta din două motive:

1. Este în genere discutabil dacă ceea ce numim noi caracterul general al ființei este ceva de ordinul genului (*genus*). Aristotel însuși a sesizat aspectul acesta.

Drept care rămîne discutabil, dacă ființarea singulară poate în principiu să îndeplinească rolul de exemplu pentru ființă, așa cum cutare stejar poate fi invocat pentru „copac în general". Este discutabil dacă modalitățile ființei (ființa ca natură, ființa ca istorie) reprezintă „specii" ale genului „ființă".

2. Cuvîntul „ființă" este, desigur, un nume general și, pare-se, un cuvînt printre altele. Însă această aparență este înșelătoare. Numele acesta și ceea ce numește el este unic în felul său. De aceea, orice transpunere intuitivă prin exemple este în fond greșită; și anume în sensul că orice exemplu dovedește, în cazul acesta, nu prea mult, ci mereu prea puțin. Dacă mai sus am atras atenția asupra necesității de a ști din capul locului ce înseamnă „copac", numai astfel putînd să căutăm și să găsim ca atare particularul speciilor de copaci și pe cel al copacului singular, atunci cu atît mai valabil este lucrul acesta în cazul ființei. Necesitatea de a înțelege în prealabil cuvîntul „ființă" este supremă și incomparabilă. De aceea, din „caracterul general" al „ființei" prin raport cu tot ceea ce este ființare nu rezultă că trebuie să respingem cît mai repede cu putință acest caracter și să ne livrăm particularului, ci mai degrabă opusul: să ne oprim în preajma lui și să ne ridicăm la nivelul cunoașterii unicității acestui nume și a ceea ce el numește.

Față de faptul că pentru noi cuvîntul „ființă" rămîne, [87]
pe linia semnificației, un abur nedeterminat, faptul celălalt — anume că înțelegem ființa și o deosebim net de neființă — nu este doar un alt fapt, ci ambele constituie un întreg. Acest întreg și-a pierdut pentru noi, între timp, caracterul unui fapt. Noi nu-l putem defel afla printre multe alte lucruri prezente ca fiind *și el* prezent.

În loc de aceasta, bănuim că, în ceea ce pînă acum nu am surprins decît ca pe un fapt, ceva se întîmplă și se petrece într-o manieră care iese din rîndul „întîmplărilor" obișnuite.

§ 27. *Încercarea fundamentală: caracterul indispensabil al înțelegerii ființei: fără înțelegerea ființei nu există rostire, fără rostire nu există ființă umană*

Totuși, înainte de a ne strădui în continuare să surprindem în adevărul său ce anume se petrece în faptul despre care am vorbit, să facem încă o dată (și pentru ultima dată) încercarea de a considera ceea ce se petrece ca pe ceva cunoscut și obișnuit. Să presupunem că acest fapt nu există defel. Să presupunem, de asemenea, că semnificația nedeterminată a ființei nu ar exista și, totodată, că nu am înțelege ce vrea ea să spună. Ce s-ar întîmpla atunci? Oare atunci nu ar fi decît un substantiv și un verb mai puțin în limbă? Nu. *Atunci n-ar mai exista defel limbă.* Nu s-ar întîmpla cîtuși de puțin ca ființarea să se deschidă *ca atare* în cuvinte, putînd fi abordată prin limbă și comentată. Căci faptul de a rosti ființarea ca atare implică a înțelege în prealabil ființarea ca ființare, adică ființa ei. Presupunînd că nu am înțelege cîtuși de puțin ființa, presupunînd că acel cuvînt, „ființă", nu ar avea nici măcar semnificația aceea evanescentă, ei bine, atunci nu ar exista nici un singur cuvînt. Noi înșine nu am putea vreodată să fim *rostitori.* Nu am putea defel să fim aceia care sîntem. Căci
[88] faptul de a fi om înseamnă a fi rostitor. Numai de aceea este omul o ființă care poate rosti „da" și „nu", pentru

că în temeiul esenței sale el este un rostitor, este *rostitorul*. Aceasta este eminența și, în același timp, nevoința sa. Ea îl deosebește de piatră, de plantă, de animal, dar tot ea, de zei. Chiar dacă s-ar întîmpla să avem mii de ochi și mii de urechi, mii de mîini și multe alte simțuri și organe, dacă esența noastră nu și-ar avea temeiul în puterea limbii, atunci întreaga ființare ne-ar rămîne zăvorîtă: ființarea care sîntem noi înșine, nu mai puțin decît ființarea care nu sîntem noi înșine.

§ 28. *Înțelegerea ființei ca „temei" al* Dasein*-ului uman*

Dacă privim retrospectiv ceea ce am aflat pînă acum, ni se înfățișează următoarea situație: în măsura în care în primă instanță considerăm drept un fapt acest lucru [deocamdată fără nume] — în speță că pentru noi ființa nu-i altceva decît un cuvînt gol, avînd o semnificație evanescentă — atunci ceea ce rezultă este o discreditare a ei și, astfel, o retragere a rangului care-i e propriu. Dimpotrivă, pentru *Dasein*-ul nostru faptul de a înțelege ființa — fie și nedeterminat — ocupă rangul suprem, deoarece în actul acestei înțelegeri se anunță o putere în care își află de fapt temeiul posibilitatea esenței *Dasein*-ului nostru. Acesta nu este un fapt în rînd cu altele, ci unul care, potrivit rangului, pretinde suprema reverență, bineînțeles dacă presupunem că *Dasein*-ul nostru, care este mereu unul de ordinul Istoriei, nu ne rămîne indiferent. Dar chiar și pentru cazul în care *Dasein*-ul ar rămîne pentru noi o ființare indiferentă, este necesar să înțelegem ființa. Fără această înțelegere n-am putea nici măcar să spunem „nu" *Dasein*-ului nostru.

Numai în măsura în care recunoaștem acest rang proeminent al înțelegerii ființei în genere, noi îl păstrăm ca rang. În ce fel putem acorda recunoaștere acestui rang, în ce fel îl putem menține în eminența sa ? Acest lucru nu ține de bunul nostru plac.

§ 29. *Înțelegerea ființei și ființa însăși reprezintă tot ce poate fi mai demn de actul interogării. Interogarea privitoare la sensul ființei*

[89] Deoarece înțelegerea ființei se pierde în primă instanță și cel mai adesea într-o semnificație nedeterminată, rămînînd totuși în cadrul acestei cunoașteri certă și determinată; deoarece, așadar, înțelegerea ființei, în ciuda rangului pe care îl deține, este obscură, confuză, tăinuită și ascunsă — tocmai de aceea se cuvine ca ea să fie luminată, descîlcită și smulsă din starea de ascundere. Acest lucru se petrece numai atîta vreme cît acest mod de a înțelege ființa, pe care inițial l-am considerat un fapt, este nemijlocit *vizat* prin actul interogării, pentru a fi pus sub semnul întrebării.

Actul interogării este modalitatea autentică și corectă și unică de a cinsti acel ceva care, de la înălțimea rangului suprem, ține *Dasein*-ul nostru în puterea sa. Acest mod de a înțelege ființa și mai cu seamă ființa însăși reprezintă, de aceea, tot ce poate fi mai demn de actul interogării. Interogăm cu atît mai autentic cu cît ne menținem mai nemijlocit și nestrămutat în preajma supremului obiect al interogării, în speță în preajma faptului că ființa este pentru noi ceea ce este înțeles total nedeterminat și totuși în cel mai înalt grad determinat.

Noi înțelegem cuvîntul „ființă" și, odată cu el, toate flexiunile sale, deși se pare că această înțelegere rămîne nedeterminată. Acel ceva pe care îl înțelegem, care ni se *deschide* în genere în cunoaștere într-un chip sau altul, despre acela spunem: are un sens. Ființa are, în măsura în care este în genere înțeleasă, un sens. A experimenta și a concepe ființa ca pe tot ce poate fi mai demn de actul interogării, a o cerceta în chip propriu vizînd-o prin actul întrebării, nu înseamnă atunci nimic altceva decît: a întreba privitor la sensul ființei.

În lucrarea *Ființă și timp*, întrebarea privitoare la sensul ființei este pusă și dezvoltată în chip explicit *ca întrebare* pentru prima oară în istoria filozofiei. De asemenea, tot acolo se spune în mod amănunțit și întemeiat ce anume se înțelege prin „sens" [în speță, starea de deschidere a ființei și nu doar a ființării ca atare; cf. *Sein und Zeit* §§ 32, 44, 65].

De ce nu mai putem numi ceea ce tocmai am numit — un fapt? De ce a fost această denumire din capul [90]
locului inducătoare în eroare? Deoarece înțelegerea ființei nu survine în *Dasein*-ul nostru în maniera, bunăoară, în care sîntem înzestrați cu niște lobi ai urechilor de o anume conformație. Orice altă plăsmuire ar putea servi, în locul acestora, ca organ auditiv. Faptul că înțelegem ființa nu este numai real, ci și necesar. Fără o atare deschidere a ființei noi nu am putea de fapt să fim „oameni". Faptul că noi sîntem nu este, desigur, neapărat necesar. Posibilitatea ca omul să nu existe defel este perfect plauzibilă. Doar a existat un timp cînd omul nu era. Însă riguros vorbind, nu putem spune: a existat un timp cînd omul nu *era*. În orice *timp*, omul a fost și este și va fi, deoarece timpul se produce ca timp (*sich zeitigt*)

doar atîta vreme cît omul este. Nu există nici un timp în care omul să nu fi fost, și aceasta nu pentru că omul este din și pentru eternitate, ci pentru că timpul nu este eternitate și pentru că timpul se produce de fiecare dată ca timp al *Dasein*-ului uman de ordinul Istoriei. Însă dacă omul se situează ferm în *Dasein*, atunci o condiție necesară pentru ca el să poată fi loc privilegiat al deschiderii (*da-sein*) este ca el să înțeleagă ființa. În măsura în care un asemenea lucru este necesar, omul este cu adevărat și de ordinul Istoriei (*ist geschichtlich*). Din această cauză chiar înțelegem ființa și nu ne oprim, așa cum ar părea la prima vedere, la semnificația evanescentă a cuvîntului. Dimpotrivă, determinația în cadrul căreia înțelegem semnificația nedeterminată poate fi delimitată în mod clar, și acest lucru nu survine ulterior, ci ne domină fără să știm din principiu. Pentru a arăta acest lucru, să pornim din nou de la cuvîntul „ființă". Aici este însă cazul să ne reamintim că, potrivit întrebării metafizice călăuzitoare puse la început, noi folosim cuvîntul respectiv într-un sens atît de larg, încît singurul lucru care-l limitează este nimicul. Tot ceea ce pur și simplu nu este nimic, *este*, și chiar și nimicul „aparține" pentru noi „ființei".

§ 30. *Retrospecție asupra reflecției precedente: pasul decisiv de la un fapt neutru la o survenire, demnă în cel mai înalt grad de actul interogării*

[91] În reflecția precedentă am făcut un pas hotărîtor. Într-o prelegere, totul atîrnă de asemenea pași. Între-

bările ocazionale care mi-au fost puse în legătură cu această prelegere dovedesc neîncetat că lucrurile sînt înțelese îndeobște pe o direcție greșită și că amănuntele sînt cele care confiscă interesul. Ce-i drept, și în prelegerile care privesc științele particulare, atenția se concentrează asupra coerenței interne. Însă în cazul științelor, coerența se determină în nemijlocită legătură cu obiectul, care într-un fel sau altul este întotdeauna deja dat. Dimpotrivă, în cazul filozofiei, nu numai că obiectul nu este dat dinainte; pur și simplu filozofia nu are nici un obiect. Ea este o survenire (*ein Geschehnis*) pe care ființa [prin manifestarea care-i e proprie] trebuie să o realizeze de fiecare dată din nou. Numai în această survenire (*Geschehen*) se deschide adevărul filozofic. De aceea este hotărîtoare aici urmărirea și împlinirea fiecărui pas în parte în cadrul survenirii.

Care este pasul pe care l-am făcut? Care este pasul pe care merită să-l facem iar și iar?

Am supus mai întîi atenției faptul următor: cuvîntul „a fi" are o semnificație evanescentă, el este aproape asemeni unui cuvînt gol. Din examinarea mai amănunțită a acestui fapt a rezultat că evanescența semnificației cuvîntului își află explicația 1. în estomparea pe care o aduce cu sine infinitivul, 2. în amestecul în care s-au contopit toate cele trei semnificații originare ale radicalului.

Faptul astfel lămurit, l-am desemnat apoi drept punctul de pornire ferm pentru orice interogare tradițională în privința „ființei", proprie metafizicii. Metafizica pornește de la *ființare* și se îndreaptă către ea. Metafizica *nu* pornește de la *ființă* pentru a ajunge la domeniul de interogație al manifestării ființei. Deoarece semni-

ficația și conceptul de „ființă" au cel mai înalt grad de generalitate, meta-fizica, în calitatea ei de „fizică", nu
[92] poate urca mai sus, în vederea unei determinări mai adecvate. De aceea, ei nu îi rămîne decît o singură cale: să lase deoparte generalul și să se îndrepte către particularul ființării. În felul acesta este umplut și vidul care însoțește conceptul de ființă, și anume din perspectiva ființării. Însă îndemnul: „să lăsăm deoparte ființa și să ne îndreptăm către ființarea particulară" dovedește că metafizica își rîde de ea însăși și nici măcar nu știe cum.

Căci mult invocata ființare particulară ni se poate doar atunci *deschide ca atare*, cînd înțelegem deja din capul locului (și în măsura în care înțelegem astfel) ființa în esența *care-i e proprie*.

Această esență s-a luminat deja. Însă ea *continuă* să rămînă în domeniul neinterogatului (*im Fraglosen*).

Să ne amintim acum întrebarea pusă la început: este „ființa" doar un cuvînt gol? Sau nu cumva ființa și interogarea întrebării despre ființă sînt destinul istoriei spirituale a Occidentului?

Oare ființa nu e decît aburul ultim al unei realități ce se destramă și în fața căreia nu ai nimic altceva de făcut decît să o lași să se destrame pe de-a-ntregul într-o totală indiferență? Sau, poate, ființa este tot ce-i mai demn de actul interogării?

Întrebînd astfel, împlinim pasul hotărîtor care ne poartă de la un fapt indiferent și de la pretinsul vid de semnificație al cuvîntului „ființă" la o survenire demnă în cel mai înalt grad de actul interogării: ființa se deschide în chip necesar în înțelegerea noastră.

Simplul fapt, aparent de nezdruncinat, pe care se bizuie orbește metafizica, este de-acum zdruncinat.

§ 31. *Excelența cuvîntului „ființă" față de toate cuvintele referitoare la „ființare": ființa însăși și cuvîntul care o desemnează se presupun reciproc într-o manieră esențială*

Pînă acum, punînd întrebarea privitoare la ființă am încercat cu precădere să surprindem cuvîntul pornind de la forma și semnificațiile lui. S-a dovedit că întrebarea privitoare la ființă nu este o problemă de gramatică și etimologie. Dacă acum pornim din nou de la [93] cuvînt, lucrul acesta presupune că, aici și în genere, limba deține o situație cu totul aparte.

Limba, cuvîntul sînt considerate îndeobște ca fiind expresia ulterioară și adiacentă a trăirilor. Cîtă vreme în aceste trăiri sînt trăite lucruri și întîmplări, limba este deopotrivă în chip nemijlocit expresie, oarecum o redare a ființării trăite. Cuvîntul „ceas", de pildă, ne trimite la întreita distincție bine cunoscută: 1. la forma audibilă și vizibilă a cuvîntului; 2. la semnificația a ceea ce poate fi îndeosebi reprezentat prin el; 3. la lucrul ca atare: un ceas, acest unic ceas. Aici, (1) este semn pentru (2) și (2) un indiciu pentru (3). Pesemne că și în cazul cuvîntului „ființă", putem distinge între forma cuvîntului, semnificația lui și lucrul ca atare. Și se vede lesne: cîtă vreme avem în vedere doar forma cuvîntului și semnificația lui, nu ajungem încă, cu întrebarea noastră privitoare la ființă, la lucrul ca atare. Dacă ne închipuim că prin simple lămuriri ale cuvîntului și ale semnificației cuvîntului surprindem deja lucrul și esența lucrului — în speță, în cazul nostru, ființa —, nu facem decît să comitem o greșeală evidentă. Și nu am avea nici o scuză să-i cădem pradă; căci procedeul nostru ar semăna cu

metoda cuiva care, vrînd să determine și să cerceteze mișcările eterului, ale materiei sau procesele atomice, s-ar rezuma să dea lămuriri gramaticale pentru cuvintele „atom" și „eter", în loc să purceadă la experimentele fizice necesare.

Așadar, indiferent dacă cuvîntul „ființă" are o semnificație determinată sau, dimpotrivă, una nedeterminată, ba chiar după cum am văzut, pe ambele deopotrivă, se cuvine să depășim criteriul semnificației și să ajungem la lucrul ca atare. Dar este oare „ființa" un lucru asemenea ceasurilor, caselor și oricărei alte ființări în genere? Ne-am izbit deja în repetate rînduri și ne-am izbit îndeajuns de faptul că ființa nu e nimic de ordinul ființării și în nici un caz o parte ființătoare a ființării. Ființa clădirii din față nu este *totodată* ceva și *de același fel* cu acoperișul și pivnița. Cuvîntului „ființă" și semnificației lui nu-i corespunde nici un lucru.

[94] Însă de aici nu putem conchide că ființa nu constă decît în cuvînt și în semnificația lui. Căci semnificația cuvîntului nu constituie, ca semnificație, esența ființei. Altminteri ar însemna că ființa ființării, de pildă ființa clădirii amintite, ar consta într-o semnificație a cuvîntului. A crede una ca asta ar fi de-a dreptul fără noimă. De fapt, în cuvîntul „ființă", în semnificația lui și trecînd tocmai prin ea, noi avem în vedere ființa însăși; numai că ea nu este un lucru, dacă prin lucru înțelegem ceva de ordinul ființării.

De aici rezultă că: în cazul cuvîntului „ființă" și al tuturor flexiunilor sale, precum și în cazul a tot ceea ce se înscrie în domeniul său, cuvîntul și semnificația se dovedesc în cele din urmă a fi în chip mai originar legate de conținutul avut în vedere, dar și invers. Ființa însăși

are nevoie de cuvînt într-un cu totul alt sens și mult mai originar decît oricare altă ființare.

Cuvîntul „ființă", în toate flexiunile sale, se raportează esențial altfel la ființa însăși rostită decît se raportează toate celelalte substantive și verbe ale limbii la ființarea care se rostește prin ele.

De aici rezultă în chip recurent că lămuririle precedente privitoare la cuvîntul „ființă" au o cu totul altă relevanță decît toate celelalte observații privitoare la cuvînt în genere și la utilizarea limbii cînd e vorba de un lucru sau altul. Dacă și în cazul cuvîntului „ființă" există o relație originară între cuvînt, semnificație și ființa însăși, în timp ce lucrul însuși pare să lipsească, faptul acesta nu ne îndreptățește totuși să credem că, pornind de la caracterizarea semnificației cuvîntului, am putea extrage esența ființei înseși.

§ 32. *Felul în care înțelegem noi ființa are o determinație specifică și o orientare care se constituie pornind de la ființă. Cuvîntul „este" în diferite exemple*

Odată încheiate aceste considerații provizorii refe- [95]
ritoare la faptul specific că întrebarea privitoare la ființă rămîne legată de interogarea privitoare la cuvînt, să reluăm mersul interogării noastre. E vorba de a arăta că (și în ce măsură) înțelegerea noastră a ființei are o determinație specifică și este orientată pornind de la ființă. Dacă avem acum în vedere o rostire a ființei, dat fiind că întotdeauna și într-un chip esențial sîntem constrînși într-un anume fel să o rostim, să încercăm să luăm seama la ființa însăși așa cum e ea rostită. Alegem un tip de

rostire simplu și obișnuit și aproape trecut cu vederea, în care ființa este rostită într-o formă atît de frecventă, încît de-abia dacă o mai sesizăm.

Spunem: „Dumnezeu este". „Pămîntul este". „Conferința este în sala de curs". „Omul acesta este din regiunea suabă". „Cupa este de argint". „Țăranul este pe cîmp". „Cartea este a mea". „Este un om mort". „Roșu este babord". „În Rusia este foamete". „Dușmanul este în retragere". „În vii este filoxeră". „Cîinele este în grădină". „Peste culmile toate / e liniște".

De fiecare dată „este" e luat în altă accepțiune. Ne putem lesne convinge de acest lucru, dacă luăm rostirea lui „este" așa cum are ea loc în chip real, adică așa cum se petrece de fiecare dată, în funcție de o anume situație, cerință și stare de spirit, și nu ținînd seama doar de simple propoziții și de exemple gramaticale fade.

„Dumnezeu este"; adică *existent în chip real*. „Pămîntul este"; adică îl cunoaștem și îl avem în vedere ca *existent în chip constant*. „Conferința este în sala de curs"; adică *are loc*. „Omul acesta este din regiunea suabă"; adică *își are obîrșia, provine de acolo*. „Cupa este de argint"; adică *e făcută din* ... „Țăranul este pe
[96] cîmp"; adică *s-a strămutat pe cîmp, se află acolo*. „Cartea este a mea"; adică *îmi aparține*. „Este un om mort"; adică *sortit* morții. „Roșu este babord"; adică *are semnificația de*. „Cîinele este în grădină"; adică *umblă pe acolo*. „Peste culmile toate / e liniște"; adică ???. Înseamnă oare „este" în aceste versuri că liniștea se găsește, este prezentă, are loc, se află? Nimic din toate acestea nu se potrivește aici. Și totuși, e vorba de același simplu „este". Sau poate versul vrea să spună: „Peste culmile toate *domnește liniștea*", așa cum într-o clasă, la școală, domnește liniștea? Greu de crezut. Sau poate: „Peste cul-

mile toate stăruie sau stăpînește liniștea?" Mai degrabă așa, însă nici această tălmăcire nu e de fapt exactă.

„Peste culmile toate / e liniște"; „este" nu se lasă defel transpus altcum și totuși nu-i altul decît acel „este" rostit în treacăt în cele cîteva versuri pe care Goethe le-a scris cu creionul, așezat fiind la fereastra unei mici cabane pe Kickelhahn, aproape de Ilmenau (vezi scrisoarea către Zelter din 4.9.1831). Cît de ciudat este că încercarea de a lămuri locul acesta ne face să oscilăm, să șovăim și, în cele din urmă, să renunțăm cu totul, nu pentru că versul ar fi prea încîlcit și prea greu de înțeles, ci, dimpotrivă, pentru că lucrurile sînt spuse aici uimitor de simplu, într-un chip fără pereche și mai simplu încă decît în orice alt „este" obișnuit, care, nebăgat în seamă, se amestecă necontenit în rostirea și în vorbirea de fiecare zi.

Indiferent de ce anume a rezultat din interpretarea exemplelor particulare, acest fel de a-l rosti pe „este" arată clar un lucru: în „este", ființa ni se deschide în variate chipuri. Afirmația cea mai la îndemînă, cum că ființa ar fi un cuvînt gol, se dovedește iarăși, și într-un chip și mai apăsat, a fi neadevărată.

§ 33. *Varietatea semnificațiilor lui „este". Înțelegerea ființei pornind de la „este" în sensul de „prezență constantă"* (οὐσία)

Desigur — așa ni s-ar putea acum obiecta — „este" [97]
are o multitudine de înțelesuri. Dar lucrul acesta nu ține de „este" însuși, ci pur și simplu de conținutul felurit al enunțurilor care, de la caz la caz, au în vedere diferite ființări: Dumnezeu, pămîntul, cupa, țăranul, cartea, foa-

metea, liniștea peste culmi. Numai pentru că „este" în sine rămîne nedeterminat și gol în semnificația sa, el poate fi utilizat în atît de multe chipuri, lăsîndu-se umplut și determinat „după cum e cazul". Multitudinea de semnificații determinate, amintită înainte, dovedește de aceea tocmai contrariul a ceea ce trebuia arătat. Ea nu oferă decît dovada, palpabilă în cel mai înalt grad, că ființa trebuie să fie nedeterminată pentru a fi determinabilă.

Ce s-ar putea spune în această privință? Am pătruns aici în sfera unei întrebări hotărîtoare: devine oare „este" un multiplu în virtutea conținutului care-i e conferit de fiecare propoziție în parte, în speță de sferele ființării pe care le exprimă acesta? Sau, mai degrabă, „este", adică ființa, adăpostește în ea însăși multiplicitatea a cărei desfășurare face cu putință ca noi să ne deschidem calea către o ființare multiplă, *așa cum* este ea de fiecare dată? Această întrebare să rămînă deocamdată doar ca întrebare. Nu sîntem încă îndeajuns de pregătiți pentru a o dezvolta pe larg. Lucrul de netăgăduit și pe care vrem să-l scoatem acum în evidență este următorul: în cadrul vorbirii, „este" face dovada unei extreme varietăți de semnificații. Noi spunem „este" de fiecare dată ținînd seama de una din aceste semnificații, fără să mai dăm (în chip explicit), fie înainte de a vorbi, fie ulterior, o interpretare specială a lui „este". Înțeles cînd într-un fel, cînd într-altul, „este" ne iese pur și simplu în întîmpinare pe parcursul vorbirii. Și totuși, varietatea semnificațiilor sale nu este defel una întîmplătoare. De acest lucru vrem acum să ne convingem.

[98] Enumerăm pe rînd diferitele semnificații, expunîndu-le cu ajutorul unei perifraze. „Faptul de a fi" rostit prin „este" înseamnă: „prezent în chip real", „prezent

în chip constant", „a avea loc", „a proveni", „a fi făcut din", „a se afla", „a aparține", „a fi sortit", „a însemna", „a se găsi", „a domni", „a fi început", „a apărea". Nu este lesne deloc — ba poate chiar imposibil, căci este împotriva esenței înseși — să desprinzi o semnificație comună, adică un concept generic în raza căruia variantele amintite ale lui „este" s-ar putea rîndui ca specii distincte. Și totuși, toate sînt traversate în chip unitar de o trăsătură determinată. Aceasta trimite înțelegerea lui „a fi" la un orizont determinat, de la care pornind, înțelegerea însăși se împlinește. Delimitarea sensului „ființei" se menține în sfera prezenței și a ajungerii la prezență, a existenței stăruitoare și a trăiniciei, a aflării statornice și a survenirii.

Acestea toate trimit în direcția acelui lucru de care ne-am izbit cînd am caracterizat pentru prima oară experiența ființei și interpretarea ei la greci. Odată precizat înțelesul obișnuit al infinitivului, se poate afirma că „a fi" își află sensul pornind de la caracterul unitar și determinat al orizontului care călăuzește înțelegerea. Altfel spus: înțelegem substantivul verbal „fire" („ființă") pornind de la infinitiv, care, la rîndul său, rămîne legat de „este" și de multiplicitatea amintită a sensurilor sale. Forma verbală precis determinată și particulară „este" — *persoana a treia a singularului la indicativ prezent* — are aici o preeminență. Noi nu înțelegem ființa prin raport cu „tu ești", „voi sînteți", „eu sînt" sau „ei ar fi", care, toate deopotrivă și în aceeași măsură, reprezintă ca și „este" flexiuni verbale ale „firii". „Firea" (ființa) ne apare ca infinitiv al lui „este". Și invers, aproape fără să vrem, ca și cum altminteri n-ar fi cu putință, lămurim infinitivul „a fi" pornind de la „este".

Așadar, „ființa“ are acea semnificație indicată, ce amintește de felul în care înțelegeau grecii esența ființei, așadar o determinație, care nu s-a iscat de cine știe unde, ci care, dimpotrivă, stăpînește de multă vreme *Dasein*-ul
[99] nostru de ordinul Istoriei. Dintr-o dată, cercetarea noastră, care are în vedere semnificația cuvîntului, „ființă“ în determinarea ei proprie, devine în mod explicit ceea ce este ea cu adevărat, adică o meditație privitoare la obîrșia *Istoriei* noastre *ascunse*. Întrebarea: „Despre ce este vorba în cazul ființei ?“ trebuie ea însăși să se mențină, în Istoria ființei, pentru a-și desfășura și păstra, la rîndul ei, dimensiunea istorică care îi e proprie. Vom cerceta astfel în continuare felul în care este rostită ființa.

ÎNGRĂDIREA FIINȚEI

§ 34. *Modurile, devenite formule, ale rostirii ființei în distincții (ființă și...)*

Așa cum întîlnim în „este" un mod pe deplin familiar de rostire a ființei, tot așa, atunci cînd invocăm numele de ființă, ne ciocnim de anumite moduri ale rostirii devenite deja formule: ființă și devenire; ființă și aparență; ființă și gîndire; ființă și obligativitate. [100]

Cînd spunem „ființă", sîntem îndemnați, aproape ca sub imboldul unei constrîngeri, să spunem ființă *și*... Acest „și" nu înseamnă doar că ocazional adăugăm și lipim un alt lucru, ci că mai rostim și altceva față de care ființa se deosebește: ființă *și nu*... Prin aceste expresii, devenite deja formule, avem în vedere totodată ceva ce ține anume de ființă, într-un fel sau altul, de vreme ce este deosebit de *ea*, chiar dacă nu este decît altceva-ul său.

Mersul de pînă acum al interogării noastre a făcut mai mult decît să lămurească sfera sa de cuprindere. Desigur, întrebarea însăși, întrebarea fundamentală a meta-fizicii, nu am perceput-o pînă acum decît ca pe un fel de zvon ajuns la noi, ca pe ceva oferit nouă de nu se știe unde. Numai că întrebarea ni s-a dezvăluit

treptat ca fiind demnă de a fi întrebată. Ea se vădește acum din ce în ce mai mult ca un temei ascuns al *Dasein*-ului nostru ce ține de Istorie. Temeiul acesta rămîne temei chiar și atunci cînd — sau mai ales atunci cînd —, mulțumiți de noi înșine și prinși în fel de fel de preocupări, ne agităm în toate direcțiile, evoluînd pe acest temei ca pe suprafața unui fără-de-temei, a unui abis ce poate oricînd să se deschidă.

§ 35. *Cele șapte propoziții călăuzitoare cu privire la distincțiile ființei față de altceva*

[101] Vom urmări acum distincțiile ființei față de altceva. Procedînd astfel, vom afla că ființa nu este nicidecum un cuvînt gol, așa cum spune opinia curentă, ci că ea este, dimpotrivă, determinată în atît de multe direcții încît ne vine într-adevăr greu să păstrăm îndeajuns o unică determinație. Dar lucrul acesta nu este suficient. Experiența dobîndită astfel trebuie dezvoltată pentru a deveni o experiență fundamentală a viitorului nostru *Dasein* ce ține de Istorie. Pentru a putea de la bun început împlini cum se cuvine expunerea distincțiilor, dăm următoarele puncte orientative:

1. Ființa este delimitată față de altceva și dobîndește deja prin această delimitare o determinație.

2. Delimitarea se face în *patru* direcții corelate între ele. În consecință determinația ființei trebuie fie să se ramifice și să se înalțe, fie să decadă.

3. Aceste distincții nu sînt nicidecum întîmplătoare. Ceea ce prin intermediul lor este menținut în separație caută, la origine, să se strîngă laolaltă ca aparținîndu-și reciproc. Separările au de aceea o necesitate proprie.

4. De aceea, opozițiile, care la prima vedere păreau a fi simple formule, nu au apărut nici ele ocazional, pătrunzînd în limbă ca locuțiuni. Ele au luat naștere în strînsă corelație cu configurația ființei, a cărei stare de deschidere a devenit dătătoare de măsură pentru Istoria Occidentului. Ele au început cu începutul interogării proprii filozofiei.

5. Distincțiile nu au rămas dominante doar în interiorul filozofiei occidentale. Ele răzbat în orice cunoaștere, faptă sau rostire, chiar și atunci cînd nu sînt enunțate anume sau nu cu aceste cuvinte.

6. Ordinea în care au fost enumerate aici expresiile respective oferă ea singură o primă indicație asupra [102] ordinii corelației lor esențiale și asupra înlănțuirii istorice a configurației lor.

Distincțiile invocate mai întîi (ființa și devenirea, ființa și aparența) ajung să se configureze încă de la începutul filozofiei eline. Fiind cele mai vechi ele sînt și cele mai familiare.

Cea de a treia distincție (ființă și gîndire), prefigurată la fel de devreme ca și primele două, este desfășurată de filozofia lui Platon și Aristotel într-un chip dătător de măsură, dar își dobîndește forma autentică abia la începutul epocii moderne. Ea contribuie chiar în chip esențial la acest început. Potrivit istoriei ei, ea este cea mai încîlcită, iar potrivit intenției ei, cea mai problematică. [De aceea rămîne pentru noi cea mai demnă de a fi interogată.]

Cea de a patra distincție (ființă și obligativitate), prefigurată doar foarte vag prin caracterizarea lui ὄν ca ἀγαθόν, ține întru totul de epoca modernă. Căci ea determină, de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, una dintre

raportările predominante ale spiritului modern la ființarea în genere.

7. O interogare originară a întrebării privitoare la ființă, care a înțeles sarcina unei desfășurări a adevărului esenței proprii ființei, trebuie să se confrunte cu forțele ascunse în aceste distincții în vedera unei decizii și trebuie să le readucă la propriul lor adevăr.

Toate aceste observații preliminare trebuie avute în vedere tot timpul în cursul reflecțiilor ce urmează.

A. FIINȚĂ ȘI DEVENIRE

§ 36. *Ființa în opoziție cu devenirea. Parmenide și Heraclit: ființa – soliditatea intimă, adunată în sine, a ceea ce este durabil*

[103] Această disociere și această opunere stau la începutul interogării privitoare la ființă. Ele reprezintă și astăzi cea mai familiară îngrădire a ființei prin altceva; pentru că ea se impune de la sine în chip nemijlocit atunci cînd reprezentarea ființei rămîne încremenită în zona de-la-sine-înțelesului. Ceea ce devine nu este încă. Ceea ce este nu mai are de ce să devină. Ceea ce „este", ființarea, a lăsat în urma sa orice devenire, dacă în genere a devenit vreodată și dacă a putut deveni. Ceea ce „este" în adevăratul sens al cuvîntului se opune de asemenea oricărei invazii a devenirii.

Scrutînd departe și rămînînd la înălțimea a ceea ce avea de făcut, Parmenide, care a trăit la cumpăna dintre secolele VI și V, a pus în lumină, gîndind și poetizînd deopotrivă, ființa ființării în opoziție cu devenirea. „Poemul didactic" scris de el ni s-a păstrat doar în fragmente,

dar acestea sînt cuprinzătoare și esențiale. Vom reda aici doar cîteva versuri (Fragm. VIII, 1–6):

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι /πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἕν, συνεχές·

Unică mai rămîne însă rostirea căii
(pe care ni se arată) cum stau lucrurile cînd e vorba
de „a fi"; pe această (cale) multe sînt cele ce o arată;
cum ființa fără naștere și fără de moarte,
pe deplin de sine stătătoare stă aici
precum și în sine pe deplin nemișcată și nici trebuind
cîndva să se desăvîrșească;
și nici nu a fost cîndva și nici nu va fi cîndva,
căci ca prezent ea este pentru întotdeauna, unic unind
unit
adunîndu-se în sine din sine (ținîndu-se strîns lao-
laltă în deplină prezentitate).

Aceste puține cuvinte stau în fața noastră ca niște [104]
statui grecești ale Antichității timpurii. Ceea ce ne-a rămas din poemul didactic al lui Parmenide încape într-un caiet subțire, dar dezminte biblioteci întregi de literatură filozofică în presupusa necesitate a existenței lor. Cel ce cunoaște proporțiile unei asemenea rostiri meditative trebuie, dacă trăiește în zilele noastre, să piardă orice poftă de a mai scrie cărți.

Ceea ce a fost spus astfel pornind de la ființă reprezintă σήματα, nu „semne", nu predicate ale ființei, ci ceea ce, atunci cînd privești către ființă, o arată pe aceasta în ea însăși și pornind de la ea însăși. Într-o asemenea

privire către ființă trebuie să alungăm orice naștere și trecere, trebuie să le îndepărtăm cu privirea într-un sens activ; privind-o, trebuie să le ținem la distanță, să le eliminăm. Ceea ce este ținut la distanță prin ἀ- și οὐδέ nu este pe măsura ființei. Măsura ei este alta.

Din toate acestea reținem: ființa i se arată acestei rostiri ca fiind propria soliditate adunată în sine a ceea ce este durabil, neatins de neliniște și schimbare. În prezentările dedicate începutului filozofiei occidentale se mai obișnuiește și astăzi ca învățăturii lui Parmenide să i se opună cea a lui Heraclit. De la acesta se zice că ar proveni o vorbă invocată adesea: πάντα ῥεῖ, „totul curge". Potrivit acestei vorbe nu există ființă. Totul „este" devenire.

Apariția unor asemenea opoziții — de o parte ființa, de alta devenirea — este socotită binevenită pentru că în felul acesta am avea chipurile dovada de netăgăduit a ceva care, încă de la începutul filozofiei, va străbate întreaga ei istorie, anume că acolo unde un filozof spune A, celălalt spune B, iar dacă totuși acesta din urmă spune A, celălalt va spune atunci B. Dacă însă cineva susține că în istoria filozofiei toți gînditorii spun în fond unul și același lucru, această afirmație este considerată o provocare stranie la adresa intelectului comun. Ce rost mai are atunci întreaga istorie atît de variată și întortocheată a filozofiei occidentale, dacă toți nu fac decît să spună același lucru? Atunci e suficientă o *singură* filozofie. Totul a fost deja spus. Dar acest „același lucru" posedă, ca adevăr al său interior, bogăția inepuizabilă a ceea ce, în fiecare zi, este de parcă ar fi în ziua sa dintîi.

[105] Heraclit, căruia într-o opoziție netă cu Parmenide i se atribuie învățătura despre devenire, spune în reali-

tate același lucru ca și acesta. Nu ar fi unul dintre cei mai mari dintre marii greci dacă ar spune altceva. Numai că învățătura lui despre devenire nu trebuie interpretată potrivit reprezentărilor unui darvinist din secolul al XIX-lea. Ce-i drept, prezentării ulterioare a opoziției dintre ființă și devenire nu i-a mai fost dat niciodată să-și găsească această unică odihnire în sine ca în rostirea lui Parmenide. Aici, în acest timp măreț, rostirea despre ființa ființării are în ea însăși esența [ascunsă] a ființei despre care ea se rostește. Într-o asemenea necesitate istorică constă secretul măreției. Din motive ce vor deveni limpezi în cele ce urmează ne rezumăm în discutarea acestei prime disocieri, cea dintre „ființă și devenire", la sugestiile date mai sus.

B. FIINȚĂ ȘI APARENȚĂ

§ 37. *Caracterul uzual și de la sine înțelesul acestei distincții. Neînțelegerea despărțirii originare dintre ființă și aparență și a apartenenței lor intime. Trei moduri ale aparenței*

Disocierea aceasta este la fel de veche ca și cea amintită înainte. Faptul că ambele disocieri (ființă și devenire, ființă și aparență) sînt deopotrivă de originare sugerează o corelație mai profundă care pînă astăzi nu a fost încă deslușită. Și asta deoarece cea de a doua disociere (ființă și aparență) nu a putut fi reluată pînă acum pentru a fi dezvoltată potrivit conținutului ei autentic. Pentru aceasta este necesar ca ea să fie concepută originar, adică în spirit elin. Acest lucru nu este ușor pentru unii ca noi care sîntem victimele răstălmăcirii

epistemologice proprii epocii moderne, pentru noi care reacționăm doar cu greu — iar adeseori, cînd o facem, doar într-un chip nesemnificativ — la simplitatea a ceea ce ține de natura esenței.

La prima vedere, distincția pare limpede. Ființă și aparență înseamnă: ceea ce este real spre deosebire de
[106] ceea ce este nereal și în opoziție cu acesta; ceea ce este autentic ca opus neautenticului. În această distincție este implicată totodată o evaluare ce privilegiază ființa. Așa cum spunem „minunea" și „minunatul", tot așa spunem și „aparența" și „aparentul". Adeseori distincția dintre ființă și aparență trimite la aceea amintită mai întîi, cea dintre ființă și devenire. Spre deosebire de ființă, înțeleasă ca ceea ce este imobil și durabil, aparentul este ceea ce se ivește din cînd în cînd pentru a dispărea apoi tot atît de evanescent și fără de stabilitate.

Distincția dintre ființă și aparență ne este familiară, fiind și ea una din acele multe monezi uzate pe care le trecem, fără să le dăm vreo atenție, de la unul la altul în viața de zi cu zi dominată de platitudine. În cel mai bun caz, folosim distincția aceasta drept îndrumare morală și regulă de viață în sensul că aparența trebuie evitată, urmărindu-se, în schimb, apropierea de ființă: „să fii mai mult decît să pari".

Cu toate că această deosebire pare atît de uzuală și de la sine înțeleasă, e totuși greu de priceput de ce tocmai ființa și aparența se despart în chip originar. Faptul că se întîmplă așa sugerează o apartenență reciprocă. În ce constă ea? Va trebui să surprindem mai ales unitatea ascunsă dintre ființă și aparență. Nu o mai înțelegem pentru că am decăzut și am pierdut contactul cu acea deosebire originară, adîncită de-a lungul Istoriei,

mulțumindu-ne să o transmitem ca pe ceva pus în circulație, nu se știe prea bine cînd și unde.

Pentru a înțelege separația trebuie și aici să ne întoarcem către început.

Iar dacă vom lăsa la timp în urma noastră superficialitatea și vorbăria, încă vom mai putea găsi în noi înșine o urmă care să ne conducă la înțelegerea deosebirii. Spunem *Schein* („aparență", „strălucire", „lumină") și ne gîndim la ploaie și la strălucirea soarelui (*Sonnen-schein*). Soarele strălucește. Povestim: „Odaia era slab luminată de licărul (*Schein*) unei lumînări." Dialectul aleman cunoaște cuvîntul *Scheinholz*, adică lemnul care luminează în întuneric. Din reprezentarea sfinților cunoaștem aureola (*Heiligenschein*), acel nimb strălucitor în jurul capului. Dar cunoaștem și *Scheinheilige*, pe cei [107] care arată ca niște sfinți, dar care nu sînt cu adevărat așa ceva. Întîlnim un *Scheingefecht*, adică o luptă simulată. Apărînd (*indem sie scheint*), soarele pare (*scheint sich*) că se învîrte în jurul pămîntului. Faptul că luna care apare (*scheint*) are un diametru de două picioare nu este decît o aparență (*Schein*). Ne izbim aici de două feluri de *Schein* și *scheinen*. Dar ele nu stau pur și simplu unul lîngă altul, ci unul este o variantă a celuilalt. De pildă, soarele se poate însoți de aparența că se învîrtește în jurul pămîntului numai pentru că strălucește, adică pentru că luminează și apare luminînd, adică își face apariția (*zum Vorschein kommt*). În strălucirea soarelui ca luminare aflăm totodată incidența razelor ca producere de căldură. Soarele strălucește: el se arată și încălzește. Lumina, în calitate de strălucire în aureola sfinților, face ca cel ce o poartă să-și facă apariția ca sfînt.

La o privire mai atentă descoperim aici trei moduri ale aparenței: 1. aparența ca strălucire și luminare; 2. aparența și faptul de a apărea, ca apariție, ca ieșire la iveală (*Vor-schein*) a ceva; 3. aparența ca simplă aparență, iluzia pe care o produce un lucru. Totodată se vede că „faptul de a apărea" numit la punctul 2, adică apariția în sensul de arătare de sine, e propriu atît aparenței înțelese ca strălucire, cît și aparenței înțelese ca iluzie, și anume nu ca o proprietate oarecare, ci ca temei al posibilității lor. Esența aparenței rezidă în apariție. Este faptul-de-a-se-arăta, de-a-se-prezenta, de-a-sta, de-a-se-afla-de-față. Cartea îndelung așteptată apare acum, adică se află aici, este la îndemînă și de aceea poate fi dobîndită. Cînd spunem „luna luminează" nu vrem să spunem doar că ea emană o strălucire, o anume luminozitate, ci: ea stă pe cer, e prezentă în chip esențial, ea este. Astrele strălucesc: luminînd ele sînt prezente în chip esențial. Aici *apartenență* înseamnă exact același lucru ca *ființă*. [Versurile lui Sappho: ἄστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάνναν... și poezia lui Matthias Claudius *Ein Wiegenlied bei Mondschein zu singen* / *„Cîntec de leagăn de cîntat la lumina lunii"* constituie un bun prilej pentru a medita despre ființă și aparență.]

§ 38. *Corelația intimă dintre ființă și aparență. „Ființa" înțeleasă grecește ca* φύσις, *manifestarea suverană care se deschide și dăinuie și apariția care luminează*

[108] Dacă ținem seama de cele spuse, descoperim corelația intimă dintre ființă și aparență. O vom surprinde însă în întreaga ei semnificație abia atunci cînd vom

înțelege „ființa" îndeajuns de originar, adică în spirit grecesc. Știm că ființa li se revelează grecilor ca φύσις. Manifestarea suverană care se deschide și dăinuie este în sine totodată apariția care luminează. Rădăcinile φυ- și φα- denumesc unul și același lucru. Φύειν, deschiderea care odihnește în sine, este φαίνεσθαι, luminare, arătare de sine, apariție. Ceea ce am invocat între timp dintre trăsăturile determinate ale ființei, mai degrabă enumerîndu-le, ceea ce am obținut trimițînd la Parmenide — toate acestea ne prilejuiesc deja o anume înțelegere a cuvîntului fundamental prin care grecii desemnau ființa.

Ar fi instructiv să ilustrăm puterea de numire a acestui cuvînt recurgînd totodată la marea poezie a grecilor. Să ne rezumăm aici la observația că pentru Pindar, de pildă, φυά reprezintă determinarea fundamentală a *Dasein*-ului: τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν· — acel ceva care este din și prin φυά este lucrul cel mai puternic dintre toate (Ol. IX, 100); φυά desemnează ceea ce ceva este deja în chip originar și autentic: ceea ce din capul locului a fost și este în chip esențial spre deosebire de orice improvizație și agitație obținute ulterior prin constrîngere și silnicire. Ființa este determinarea fundamentală a ceea ce e nobil și aristocrat (adică a aceluia care are o obîrșie aleasă a esenței sale și sălășluiește în ea). Referitor la aceasta Pindar creează expresia γένοι' οἷος ἐσσί μαθών (Pyth. II, 72): „De-ai putea, învățînd, să ieși la iveală ca cel care ești." Situarea fermă în sine nu înseamnă însă pentru greci altceva decît a-sta-aici, a-sta-în-lumină. Ființă înseamnă apariție. Aceasta din urmă nu desemnează ceva survenit ulterior, ce se adaugă ființei în mod accidental. Ființa ființează în chip esențial *ca* apariție.

Astfel, reprezentarea atît de răspîndită despre filozofia greacă, potrivit căreia aceasta ar fi susținut în chip „realist" existența unei ființe obiective în sine spre
[109] deosebire de subiectivismul modern, se năruie ca fiind o construcție vidă. Reprezentarea aceasta uzuală se bazează pe o superficialitate a înțelegerii. Trebuie să lăsăm deoparte etichete ca „subiectiv" și „obiectiv", „realist" și „idealist".

§ 39. *Corelația esențială, unică în felul ei, între* φύσις *și* ἀλήθεια *— adevărul ca ținînd de esența ființei*

Dar abia acum, pe temeiul unei înțelegeri mai adecvate a ființei gîndite în spirit grecesc, trebuie să facem pasul hotărîtor care ne deschide calea către corelația intimă dintre ființă și aparență. Trebuie să obținem înțelegerea unei corelații care este în chip originar și exclusiv grecească, dar care a avut urmări remarcabile pentru spiritul Occidentului. Ființa ființează în chip esențial ca φύσις. Manifestarea suverană care se înalță deschizîndu-se este apariție. Aceasta din urmă scoate la iveală. Aici este implicat faptul că ființa, apariția face ca ceva să iasă din starea de ascundere. În măsura în care ființarea ca o atare ființare *este*, ea se așază și stă în *starea de neascundere*, ἀλήθεια. Traducem acest cuvînt — ceea ce totodată înseamnă că îl interpretăm greșit, fără să ne gîndim prea mult — prin „adevăr". Ce-i drept, de la o vreme cuvîntul grecesc ἀλήθεια începe să fie tradus literal. Numai că așa ceva nu este de mare folos, dacă imediat după aceea „adevărul" este înțeles din nou într-un sens cu totul diferit și negrecesc și acest sens este

substituit cuvîntului grecesc. Căci esența grecească a adevărului nu este posibilă decît laolaltă și formînd un tot cu esența grecească a ființei ca φύσις. Pe temeiul acestei corelații, unice în felul ei, dintre φύσις și ἀλήθεια, grecii pot spune: ființarea este, în calitatea ei de ființare, adevărată. Adevăratul este, ca atare, ființător. Aceasta vrea să spună că ceea ce se arată manifestîndu-se suveran se situează ferm în neascuns. Neascunsul ca atare ajunge la o situare fermă în faptul de a se arăta. Adevărul ca stare de ne-ascundere nu vine să se adauge ființei.

Adevărul ține de esența ființei. „A fi ființare" înseamnă: a ieși la iveală, a apărea ieșind la iveală, a se pune în față, a pune ceva aici. „A nu fi" înseamnă, în schimb: a ieși din apariție, a ieși din prezență. În esența apariției rezidă faptul de a intra în scenă și de a ieși din scenă, rezidă un „încolo" și un „încoace" în sensul autentic demonstrativ al actului arătării. Ființa este astfel răspîndită în ființarea multiformă. Fiind elementul cel mai apropiat și prezent în fiece clipă, ființarea aceasta se întinde pretutindeni. *Ca* ceea ce apare, ea își dă un prestigiu, δοκεῖ. Δόξα înseamnă prestigiu, și anume prestigiul de care se bucură cineva. În cazul în care prestigiul este unul de excepție, pe măsura a ceea ce se deschide în el înălțîndu-se, δόξα înseamnă strălucire și glorie. În teologia elenistă și în Noul Testament δόξα θεοῦ, *gloria Dei*, este măreția lui Dumnezeu. Proslăvirea, atribuirea de prestigiu și deținerea lui înseamnă în grecește: a pune în lumină și a atribui în felul acesta durabilitate, ființă. Gloria nu este pentru greci ceva care poate să se adauge sau nu cuiva; ea este modalitatea de a fi a ființei supreme. Pentru cei de azi gloria este de multă vreme doar simplă celebritate și ca atare ceva extrem de dubios, un lucru dobîndit pe care îl arunci [110]

și-l răspîndești în toate direcțiile cu ajutorul ziarului și al radioului, — aproape opusul ființei. Dacă pentru Pindar esența poeziei constă în glorificare, iar activitatea poetică urmărește punerea în lumină, atunci aceasta nu se explică nicidecum prin faptul că pentru el reprezentarea luminii ar juca un rol deosebit, ci doar prin aceea că el gîndește și creează ca un grec, adică situîndu-se ferm în esența ființei ce i-a fost conferită.

§ 40. *Semnificația multiplă a lui* δόξα — *lupta pentru ființă împotriva aparenței*

Gîndul nostru a fost de a arăta că, pentru greci, apariția ține de ființă și de a arăta totodată felul în care se petrece acest lucru sau, mai precis, de a arăta că ființa are o esență *comună* cu cea a apariției și, iarăși, de a arăta felul în care se petrece acest lucru. Toate acestea au fost puse în evidență în marginea posibilității supreme a ființei omenești, așa cum a fost ea configura-
[111] tă de greci, în speță în marginea gloriei și a glorificării. Gloria se cheamă în greacă δόξα. Δοκέω înseamnă: mă arăt, apar, ies la lumină. Ceea ce este aici resimțit pornindu-se mai mult de la vedere și de la chip, în speță prestigiul de care se bucură cineva, este surprins, pornindu-se mai mult dinspre auz și glăsuire, de celălalt cuvînt pentru glorie, de κλέος. Gloria este astfel renumele de care se bucură cineva. Heraclit spune (fragm. 29): αἱρεῦνται γὰρ ἕν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα. „Căci un singur lucru înaintea tuturor celorlalte aleg cei mai nobili: gloria care rămîne veșnic față de ceea ce moare; însă cei mulți sînt sătui asemenea vitelor."

Numai că tot ce am spus pînă acum trebuie gîndit în raport cu o restricție care arată totodată fondul lucrului în bogăția esenței sale. Δόξα este prestigiul de care se bucură cineva și, într-un sens mai larg, prestigiul pe care orice ființare îl ascunde și îl dă la iveală în aspectul său (εἶδος, ἰδέα). Un oraș oferă o priveliște măreață. Înfățișarea pe care o are cutare ființare prin natura ei și pe care abia din această cauză o poate oferi cu de la sine putere poate fi apoi percepută din diferite puncte de vedere. Odată cu diferitele puncte de vedere se schimbă și înfățișarea care poate fi sesizată. Această înfățișare este de aceea întotdeauna și o înfățișare pe care *noi* o alegem creînd-o astfel. Experimentînd ființarea și acționînd asupra ei, noi ne formăm în permanență vederi pornind de la aspectul acesteia. Și se întîmplă adesea așa fără ca noi să privim cu atenție la lucrul însuși. Pe căi neștiute și din motive care ne scapă ajungem la un anumit fel de a ne înfățișa lucrul. Ne formăm o opinie despre el. Se poate întîmpla într-o asemenea situație ca punctul de vedere pe care îl susținem să nu aibă nici un fel de suport în lucrul însuși. El este atunci un simplu punct de vedere, o presupunere. Bănuim că ceva este într-un fel sau altul. Nu facem decît să emitem o părere. „A presupune" se spune în greacă δέχεσθαι. [Faptul de a presupune rămîne legat de oferta pe care i-o face apariția.] În calitate de lucru presupus a fi în cutare sau cutare fel δόξα este părerea.

Acum ne aflăm în punctul către care tindeam. De vreme ce ființa, φύσις, constă în apariție, în oferirea de aspect și înfățișări, ea se situează ferm prin esența ei, [112]
așadar, în chip necesar și constant, în posibilitatea unui aspect care nu face decît să acopere și să ascundă acel ceva care este ființarea cu adevărat, adică în starea de

neascundere. Acest prestigiu în care ajunge să se situeze ferm acum ființarea este *aparența* în sensul de iluzie. Acolo unde este stare de neascundere a ființării, acolo există și posibilitatea aparenței, și invers: acolo unde ființarea se situează ferm în aparență, avîndu-și acolo de multă vreme și în deplină siguranță o situație fermă, aparența se poate frînge și descompune.

Prin termenul δόξα sînt desemnate lucruri dintre cele mai diferite: 1. glorie; 2. simpla înfățișare pe care o oferă ceva; 3. cum arată ceva: „aparența" ca simplă iluzie; 4. punctul de vedere pe care și-l formează un om, opinia. Această semnificație multiplă a cuvîntului nu este o neglijență a limbii, ci un joc cu temeiuri adînci petrecut în interiorul înțelepciunii maturizate a unei limbi măreț care păstrează în cuvînt trăsăturile esențiale ale ființei. Pentru a vedea din capul locului așa cum se cuvine, trebuie să ne ferim să considerăm în mod pripit aparența ca pe ceva „imaginat", ca pe ceva „subiectiv", falsificînd-o astfel. Dimpotrivă, așa cum apariția ține de ființarea însăși, tot așa ține de ea și aparența.

Să ne gîndim la soare. Pentru noi el răsare și apune zilnic. Doar un număr foarte mic de astronomi, fizicieni și filozofi percep această situație în chip nemijlocit diferit, și anume ca mișcare a pămîntului în jurul soarelui — și ei o fac doar în virtutea unei atitudini speciale, mai mult sau mai puțin familiare. Aparența pe care o capătă soarele și pămîntul, de pildă zorii ce se revarsă asupra peisajului, marea în ceasurile înserării, noaptea — toate acestea sînt apariții. Această aparență nu este totuși nimic. Și nici nu este neadevărată. Și nici nu este o simplă apariție a unor raporturi care în natură sînt de fapt altfel alcătuite. Această aparență este istorică și Istorie, este descoperită și întemeiată în poezie și în legendă, devenind astfel un domeniu esențial al lumii noastre.

Numai inteligența semeață a tuturor celor născuți tîrziu și deja obosiți crede că poate înfrînge forța istorică a aparenței declarînd-o drept „subiectivă", esența [113]
acestei „subiectivități" fiind ceva extrem de problematic. Grecii au resimțit altfel aceste lucruri. Ei trebuiau să smulgă, de fiecare dată, ființa din aparență și s-o ocrotească împotriva acesteia. [Ființa ființează în chip esențial pornind din starea de ne-ascundere.]

Doar învingînd în lupta dintre ființă și aparență, ei au izbutit să smulgă ființării ființa și au adus ființarea în starea de imobilitate durabilă și în starea de neascundere: zeii și statul, templul și tragedia, întrecerea și filozofia; dar toate acestea chiar în mijlocul aparenței, pîndiți de ea din toate părțile, dar luînd-o la rîndul ei în serios, conștienți de puterea ei. Abia în epoca sofiștilor și la Platon aparența este declarată simplă aparență și astfel declasată, minimalizată. Odată cu aceasta, ființa înțeleasă ca ἰδέα este ridicată, într-un loc suprasensibil. Se creează o prăpastie, χωρισμός, între ceea ce este doar ființare aparentă aici, jos, și ființa reală undeva, sus, acea prăpastie în care se instalează apoi învățătura creștinismului prin simultana interpretare a ceea ce este jos ca fiind creatul și a ceea ce este sus ca fiind Creatorul, iar armele astfel obținute sînt îndreptate împotriva Antichității [ca epocă a păgînismului] și accesul la ea este blocat. Nietzsche spune de aceea pe bună dreptate: creștinismul este platonism pentru popor.

Epoca măreață a *Dasein*-ului grecesc este, dimpotrivă, o extraordinară afirmare de sine creatoare în labirintul agresiunii multiplu îngemănate a celor două forțe: ființă și aparență. (Referitor la corelația originară de esență dintre *Dasein*-ul omului, ființa ca atare și adevăr în sensul stării de neascundere, pe de o parte, și neadevăr ca ascundere, pe de alta, cf. *Ființă și timp* § 44 și § 68.)

§ 41. *Configurarea poetică a luptei dintre ființă și aparență la greci*

Pentru gîndirea gînditorilor greci timpurii unitatea
și lupta dintre ființă și aparență erau active în chip ori-
[114] ginar. Dar lucrul acesta a fost reprezentat în chipul cel mai înalt și cel mai pur în poezia tragică greacă. Să ne gîndim la *Oedip rege* a lui Sofocle. Oedip, la început salvatorul și stăpînul statului, înconjurat de strălucirea gloriei și de binecuvîntarea zeilor, este smuls din această aparență — care nu este doar o părere subiectivă a lui Oedip despre sine însuși, ci chiar acel ceva în care se împlinește apariția *Dasein*-ului său —, pînă ce survine starea de neascundere a ființei sale ca ucigaș al tatălui și ca pîngăritor al mamei. Calea care duce de la acel început plin de strălucire pînă la acest final al ororii este o unică luptă dintre aparență (starea de ascundere și blocarea de acces) și starea de neascundere (ființa). Ascunsul care e propriu celui ce l-a ucis pe fostul rege Laios e cel ce asediază cetatea. Oedip pornește la dezvăluirea acestui ascuns cu pasiunea celui ce stă în spațiul deschis al strălucirii și este, totodată, grec. Pas cu pas el trebuie să se pună pe sine în starea de neascundere pe care, pînă la urmă, nu o poate suporta decît scoțîndu-și el însuși ochii, cu alte cuvinte, smulgîndu-se din lumină și lăsînd noaptea învăluitoare să-l acopere, pentru a cere apoi urlînd, orbit cum este, să se deschidă larg toate ușile ca poporul să-l poată vedea ca ceea ce el *este*.

Însă nu trebuie să vedem în Oedip doar omul care se prăbușește; în el trebuie să sesizăm totodată acea configurație a *Dasein*-ul grecesc în care pasiunea fundamentală a acestuia — pasiunea dezvăluirii ființei,

adică a luptei pentru ființa însăși — îndrăznește să se avînte în zonele cele mai vaste și cele mai sălbatice. În poezia *În dulcele azur înflorește...* Hölderlin enunță aceste cuvinte profetice: „Poate că regele Oedip are un ochi prea mult". Acest ochi în plus este condiția fundamentală a oricărei interogări și a oricărei cunoașteri măreție și unicul ei temei metafizic. Cunoașterea și știința grecilor este tocmai această pasiune.

Dacă astăzi i se recomandă științei să se pună în slujba poporului, este fără îndoială o cerință necesară și legitimă, dar prin aceasta i se cere prea puțin și nu ceea ce ar trebui cu adevărat să i se ceară. Ascunsa voință [115] de transfigurare a ființării în starea de deschidere a *Dasein*-ului vrea mai mult. Pentru a ajunge la o transformare a științei, adică mai întîi a cunoașterii originare, *Dasein*-ul nostru are nevoie de o cu totul altă profunzime metafizică. Este nevoie, mai întîi, să se obțină iarăși o relație fundamentală, ctitorită și construită în spiritul adevărului, cu ființa ființării în întregul ei.

Raportarea noastră, a celor de azi, la tot ce se cheamă ființă, adevăr și aparență este de multă vreme atît de încîlcită și fără fundament și fără pasiune, încît și în interpretarea și însușirea poeziei grecești nu reușim să intuim decît o mică parte din forța acestei rostiri poetice în *Dasein*-ul grecesc. Cea mai recentă interpretare a lui Sofocle (din anul 1933), pe care o datorăm lui Karl Reinhardt, se apropie mult mai mult de *Dasein*-ul grec și de ființa greacă decît toate încercările de pînă acum, pentru că Reinhardt vede și interoghează evenimentele tragice pornind de la relațiile fundamentale dintre ființă, stare de neascundere și aparență. Chiar dacă mai intervin de multe ori subiectivisme și psihologisme

moderne, interpretarea lui *Oedip rege* ca „tragedie a aparenței" este o realizare remarcabilă.

Opresc aici trimiterea la configurarea poetică a luptei dintre ființă și aparență la greci, dar nu înainte de a cita un fragment din *Oedip rege*, care ne oferă prilejul să stabilim, fără nici un fel de dificultate, corelația dintre caracterizarea noastră provizorie a ființei grecești în sensul situării durabile și caracterizarea obținută acum a ființei ca apariție.

Puținele versuri din ultimul cînt intonat de cor în finalul tragediei (cf. 1189 și urm.) sună după cum urmează:

τίς γὰρ τίς ἀνὴρ πλέον
τᾶς εὐδαιμονίας φέρει
ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν
καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι;

Care, care bărbat aduce mai mult
din Dasein-ul îmblînzit-rostuit
[116] *decît acela care atît de mult stă neclintit în aparență*
pentru ca apoi — ca cel atît de aparent — să se abată?
(din înălțarea-fermă-în-sine-însuși)

§ 42. *Apartenența aparenței la ființa înțeleasă ca apariție. Rătăcirea ca îngemănare a ființei, a stării de neascundere și a aparenței*

Atunci cînd am lămurit esența infinitivului a fost vorba de cuvinte care reprezintă o ἔγκλισις, o abatere, o schimbare bruscă (*casus*). Putem acum observa că aparența este, în calitatea ei de variantă a ființei, același lucru ca și schimbarea. Este o variantă a ființei în sensul

de înălțare-fermă-în-sine-însuși. Ambele variante ale ființei își primesc determinarea pornind de la ființă ca persistență a situării-ferme-în-lumină, adică a apariției.

Acum lucrurile trebuie să se limpezească: aparența ține de ființa însăși înțeleasă ca apariție. Ființa ca aparență nu este cu nimic mai prejos decît ființa ca stare de neascundere. Aparența survine în ființarea însăși și odată cu ființarea însăși. Dar aparența nu face numai ca ființarea ca atare să apară ca ceva ce ea nu este de fapt; aparența nu se mulțumește doar să împiedice accesul la ființarea a cărei aparență ea este, ci, în măsura în care se arată ca ființă, ea se acoperă totodată pe sine ca aparență. Întrucît prin însăși esența sa aparența împiedică accesul la sine prin acoperire și prin împiedicarea accesului, spunem pe bună dreptate: aparența înșală. Această înșelare rezidă în aparența însăși. Doar fiindcă aparența însăși înșală, ea îl poate înșela pe om strămutîndu-l astfel într-o amăgire. Amăgirea de sine este însă numai unul dintre modurile în care omul se mișcă în tripla lume îngemănată a ființei, a stării de neascundere și a aparenței.

Spațiul care se deschide în îngemănarea ființei, a stării de neascundere și a aparenței e ceea ce numesc *rătăcire*. Aparența, înșelarea, amăgirea și rătăcirea se află în anumite relații de esență și de survenire pe care psihologia și teoria cunoașterii ni le-au răstălmăcit încă demult și pe care, de aceea, aproape că nu le mai resimțim și recunoaștem în *Dasein*-ul de zi cu zi cu toată claritatea ca pe niște adevărate forțe. [117]

Mai întîi a trebuit să explicităm cum pe temeiul interpretării grecești a ființei ca φύσις, și *numai pornind de la aceasta*, atît *adevărul* în sensul de stare de neascundere, cît și *aparența* ca un mod determinat al arătării de sine care se deschide țin cu necesitate de *ființă*.

§ 43. *Gîndirea la începutul filozofiei (Parmenide) ca deschidere a celor trei căi: calea către ființă și către starea de neascundere, calea către neființă și calea către aparență*

Întrucît ființa și aparența țin una de cealaltă și sînt, prin această apartenență reciprocă, mereu alături, iar în această alăturare oferă întotdeauna și trecerea de la una la alta și astfel o permanentă dezorientare, iar pornind de la aceasta, posibilitatea rătăcirii și a confuziei, de aceea la începutul filozofiei, adică în momentul primei deschideri a ființei ființării, efortul principal al gîndirii a trebuit să se îndrepte spre atenuarea neajunsului ființei cuprinse de aparență, spre distingerea ființei de aparență. Acest lucru reclamă, la rîndul lui, să se dea întîietate adevărului ca stare de neascundere în raport cu starea de ascundere, scoaterii din ascundere în raport cu ascunderea ca acoperire și ca împiedicare a accesului. Prin distingerea ființei de altceva și consolidarea ei ca φύσις se împlinește distingerea ființei de neființă, dar totodată și distingerea neființei de aparență. Cele două deosebiri nu se suprapun.

De vreme ce lucrurile stau astfel cu ființa, starea de neascundere, aparența și neființa, pentru om, adică pentru cel care se menține în mijlocul ființei ce se deschide și care, pornind de la această atitudine, se raportează într-un fel sau altul la ființare, sînt necesare trei căi. Dacă omul este chemat să preia *Dasein*-ul său în
[118] claritatea ființei, el trebuie să o aducă pe aceasta la o situare fermă, trebuie să o suporte în aparență și împotriva aparenței, trebuie să smulgă aparența laolaltă cu ființa din abisul neființei.

Omul trebuie să facă distincția între aceste trei căi și trebuie să se decidă în favoarea lor și împotriva lor. Deschiderea și netezirea celor trei căi este gîndirea în vremea de început a filozofiei. Distingerea îl așază pe om ca pe un știutor pe aceste căi și la răscrucea lor, punîndu-l astfel permanent în fața de-ciziei. Cu ea începe, în fapt, ceea ce e de ordinul Istoriei. Prin ea și numai prin ea se decide chiar în privința zeilor. [In consecință, de-cizia nu înseamnă aici judecată și opțiune a omului, ci o sciziune în întregul amintit al ființei, stării de neascundere, aparenței și neființei.]

Netezirea cea mai veche a celor trei căi ne este cunoscută prin filozofia lui Parmenide în poemul didactic amintit deja. Caracterizăm cele trei căi prin citarea cîtorva fragmente din poem. O interpretare completă nu poate fi oferită aici.

Fragmentul 4 sună în traducere după cum urmează:

Ei bine, voi spune așadar: tu ia însă aminte la cuvîntul pe care-l auzi (despre aceasta):
Care sînt singurele căi ce pot fi luate în seamă pentru o interogare.
Una: cum este ea (ce este ea, ființa) și cum imposibilă (este), de asemenea, neființa.
Aceasta este cărarea încrederii întemeiate, căci ea urmează stării de neascundere.
Cealaltă însă: cum nu este și totodată cît de necesară neființa.
Aceasta deci, asfel vestesc, este o potecă ce nu trebuie urmată defel,
căci nu poți cultiva cunoașterea neființei, deoarece nu poate fi prinsă nicicum
și nici nu o poți indica în cuvinte.

[119] Pentru început, sînt delimitate aici net două căi:

1. calea către ființă; ea este totodată calea către starea de neascundere. Această cale este de neocolit.

2. calea către neființă; e drept că nu poate fi folosită, dar tocmai de aceea calea aceasta trebuie adusă în sfera cunoașterii ca una impracticabilă, și anume în perspectiva faptului că ea conduce către neființă. Fragmentul ne oferă totodată cea mai veche mărturie a filozofiei asupra faptului că odată cu calea ființei trebuie *meditat* anume la calea nimicului; căci a întoarce spatele nimicului și a afirma că în mod evident nimicul nu este reprezintă o nesocotire a întrebării privitoare la ființă. (Faptul că nimicul nu este ceva de ordinul ființării nu exclude nicidecum că el ține, în felul său, de ființă.)

Numai că în meditația asupra celor două căi amintite este cuprinsă și confruntarea cu o a treia cale care, în felul ei propriu, merge în contrasens cu prima. A treia cale arată ca prima, numai că ea nu conduce la ființă. Ea lasă astfel impresia că, la rîndul ei, e doar o cale către neființă în sensul nimicului.

Fragmentul 6 opune mai întîi în chip radical cele două căi indicate în fragmentul 4, cea către ființă și cea către nimic. Dar totodată în opoziție cu cea de a doua cale — cea către nimic, nepracticabilă și de aceea lipsită de perspectivă — este arătată o a treia cale:

Necesară este strîngerea laolaltă, precum și înțelegerea: ființarea în ființa ei;
Căci ființarea are ființă; neființa nu are un « este »; acest lucru te îndemn eu să-l ții minte.
Căci mai ales de această cale a interogării să te ții departe.
Dar apoi și de aceea pe care, e limpede, oamenii, cei ne-știutori,

și-o pregătesc, capete cu două fețe; căci negăsirea căii celei bune
le este direcție de orientare în înțelegerea lor rătăcitoare; aceia însă sînt aruncați de colo colo [120]
nesimțitori mai ales și orbi, descumpăniți; neamul celor care nu deosebesc,
pentru care regulă este că ceea ce este și ceea ce nu este sînt unul și același lucru
și totodată nu sînt același lucru, cărora în toate cărarea le este potrivnică.

Calea invocată acum este cea a lui δόξα în sensul de aparență. Pe această cale ființarea arată cînd într-un fel, cînd în altul. Aici domnesc de fiecare dată doar păreri. Oamenii trec de la o părere la alta, într-un du-te-vino neîncetat. Ajung astfel să amestece ființa și aparența.

Această cale este parcursă în permanență, astfel încît oamenii se pierd întru totul pe ea.

Cu atît mai mult se impune ca această cale să fie cunoscută *ca atare*, pentru ca în aparență și împotriva aparenței să se dezvăluie ființa.

În consecință găsim trimiterea la această a treia cale și raportarea sa la prima în fragmentul 1, versurile 28–32:

... Este însă nevoie (pentru tine, care pornești acum pe calea către ființă) să și afli totul:
atît inima fără de înfiorare a stării de neascundere frumos rotunjită,
cît și părerile oamenilor în care nu sălășluiește încrederea în ceea ce e neascuns.
Dar laolaltă cu toate acestea să înveți să cunoști totodată felul în care ceea ce este aparență rămîne chemat să străbată totul (în felul său) în calitate de aparență, împlinind totul laolaltă cu celelalte.

Cea de a treia cale este cea a aparenței, dar în așa fel încît pe această cale aparența să fie experimentată *ca* ținînd de ființă. Pentru greci, cuvintele citate au avut o putere de șoc originară. Ființa și adevărul își extrag esența din φύσις. Arătarea de sine a ceea ce e de ordinul aparenței ține în chip nemijlocit de ființă și, pe de altă
[121] parte, (în fond, totuși) nu ține de ea. De aceea aparența trebuie totodată evidențiată ca simplă aparență și acest lucru trebuie mereu reluat.

Calea întreită dă o indicație care își are unitatea în sine:

Calea către ființă este de neocolit.

Calea către nimic este impracticabilă.

Calea către aparență este mereu accesibilă și folosită, dar poate fi ocolită.

Un om într-adevăr știutor nu este, așadar, acela care aleargă orbește pe urmele unui adevăr, ci acela care știe în permanență toate cele trei căi, aceea a ființei, aceea a neființei și aceea a aparenței. Cunoașterea superioară — și orice cunoaștere este o formă de superioritate — este dăruită numai aceluia care a cunoscut furtuna stimulatoare pe calea ființei, căruia nu i-a rămas străină spaima celei de a doua căi, cea către abisul nimicului, care și-a asumat însă totodată cea de a treia cale, cea a aparenței, ca pe o nevoință constantă.

Din această cunoaștere face parte acel ceva pe care grecii, în epoca lor de măreție, l-au numit τόλμα: a îndrăzni să înfrunți ființa, neființa și aparența, toate odată, adică a aduce *Dasein*-ul dincolo de el însuși în de-cizia ființei, neființei și aparenței. Pornind de la o asemenea raportare la ființă, unul dintre cei mai mari poeți ai lor, Pindar, spune (Nemea, III, 70) ἐν δὲ πείρᾳ τέλος διαφαίνεται: în punerea la încercare îndrăzneață în mijlocul ființării iese la iveală desăvîrșirea, dezmăr-

ginirea a ceea ce a fost adus și a ajuns la o stare durabilă, adică ființa.

Aici vorbește aceeași atitudine fundamentală care străbate, asemenea unei lumini, din spusa lui Heraclit, citată deja, despre πόλεμος. Combativa-ieșire-din-indistincție (*Aus-einander-setzung*), adică nu simpla ceartă și discordie, ci disputa celor apți de dispută, așază esențialul și neesențialul, superiorul și inferiorul în limitele lor și le scoate la iveală.

Ceea ce ne umple de admirație nu este doar fermitatea deosebită a acestei atitudini fundamentale față de ființă, ci totodată și bogăția reprezentării ei în cuvînt și în piatră.

Vom încheia lămurirea opoziției dintre ființă și aparență, și asta înseamnă deopotrivă a unității lor, cu o spusă a lui Heraclit (fragm. 123): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, „ființa [apariția care se deschide] are în sine înclinația de a se ascunde". Pentru că ființa înseamnă „apariție care se deschide", „ieșire din starea de ascundere", tocmai de aceea, prin însăși esența ei, de ea ține starea de ascundere și proveniența din această stare. O asemenea proveniență rezidă în esența ființei, în esența a ceea ce apare ca atare. Ființa rămîne înclinată către ea, fie în marea învăluire și tăinuire, fie în cea mai măruntă disimulare și camuflare. Vecinătatea nemijlocită dintre φύσις și κρύπτεσθαι face să se manifeste intimitatea ființei și a aparenței ca o dispută dintre ele. [122]

§ 44. *Apartenența intimă a disocierilor „ființă și aparență"–„ființă și devenire"*

Dacă vom înțelege sintagma „ființă și aparență", devenită adevărată formulă, în întreaga forță a disocierii

obținute de greci la începuturile lor prin luptă, atunci devin inteligibile nu numai deosebirea și delimitarea ființei în raport cu aparența, ci totodată și apartenența lor intimă la disocierea „ființă și devenire". Ceea ce se menține în devenire nu mai este, pe de-o parte, nimicul, dar nici nu este încă, pe de altă parte, ceea ce este chemat să fie. Potrivit acestui „nu mai și încă nu" devenirea rămîne impregnată de neființă. Totuși, ea nu este un nimic pur, ci nu mai este *acesta* și totuși nu este încă *acela*, fiind ca atare mereu altceva. De aceea ea arată cînd într-un fel, cînd în altul, oferind o priveliște mereu schimbătoare. Devenirea este, privită astfel, o aparență a ființei.

Așa se face că, în momentul deschiderii inițiale a ființei ființării, devenirea a trebuit să fie opusă ființei, tot așa ca și aparența. Pe de altă parte însă, devenirea ca „deschidere" ține de φύσις. Dacă le înțelegem pe amîndouă în spirit grecesc, devenirea ca venire-în-prezență și ieșire din ea, ființa ca prezență esențială care
[123] se deschide, neființa ca absență, atunci relația reciprocă dintre deschidere și închidere este apariția, adică ființa însăși. La fel cum devenirea este apariția ființei, tot așa și aparența înțeleasă ca apariție este o devenire a ființei.

De aici rezultă deja că disocierea dintre ființă și aparență nu poate fi dedusă prea ușor pornind de la aceea dintre ființă și devenire, și nici invers. Așadar întrebarea privitoare la raportul dintre cele două disocieri trebuie să rămînă pentru început fără răspuns. Răspunsul la ea va depinde de originaritatea, vastitatea și soliditatea întemeierii acelui ceva în care ființează în chip esențial ființa ființării. Așa se explică de ce la început filozofia nu s-a oprit la propoziții izolate. Ce-i drept, prezentările ulterioare ale istoriei ei ar putea da

naștere unei asemenea impresii. Căci ele sînt doxografice, adică sînt o descriere a opiniilor și a concepțiilor marilor gînditori. Cel care îi caută și examinează însă pe aceștia pentru a le descoperi părerile și concepțiile poate fi sigur că merge într-o direcție greșită și că va surprinde ceva eronat mai înainte chiar de a fi ajuns la un rezultat, adică mai înainte de a-și fi însușit formula sau firma unei filozofii. *Gîndirea* și *Dasein*-ul grecilor dau o luptă pentru a decide între marile forțe care sînt ființa și devenirea, ființa și aparența. Această punere disociativă (*Auseinander-setzung*) a trebuit să dezvolte relația dintre ființă și gîndire pînă la a-i da o configurație anume. Se înțelege de aici că tot la greci se pregătește deja și forma consolidată a celei de a treia disocieri.

C. FIINȚĂ ȘI GÎNDIRE

§ 45. *Caracterul privilegiat al acestei distincții și semnificația ei istorică*

Am amintit deja de mai multe ori de dominația dătătoare de măsură a disocierii „ființă și gîndire" în *Dasein*-ul occidental. Predominația ei trebuie să-și aibă temeiul în esența acestei disocieri, în acel ceva prin care [124]
ea este diferită de cele două menționate mai înainte și de cea de a patra. Vrem, de aceea, să arătăm încă de la început care anume este specificul ei. Vom compara mai întîi această disociere cu cele două discutate înainte. În cazul celor două ceea ce este deosebit de ființă ne iese în întîmpinare pornind chiar de la ființarea însăși. Îl găsim în sfera ființării. Nu numai devenirea, ci și aparența o întîlnim în ființarea ca atare (vezi soarele

care răsare și apune, nuiaua atît de des invocată, care, atunci cînd este introdusă în apă, pare a fi frîntă, și multe altele de acest fel). Devenirea și aparența se află, s-ar putea spune, pe același plan cu ființa ființării.

Spre deosebire de acestea, în disocierea *ființă și gîndire* ceea ce este acum separat de ființă, în speță gîndirea, nu este numai din punct de vedere al conținutului altceva decît devenirea și aparența, ci și direcția în care se face opunerea este una esențial diferită. Gîndirea se opune ființei în așa fel încît aceasta să-i fie pusă în față (*vor-gestellt*) și astfel i se opune ca un lucru care-i stă împotrivă (*Gegen-stand*). În cazul disocierilor anterioare așa ceva nu se întîmplă. Pornind de aici se înțelege de ce poate ajunge această disociere în situația de a predomina. Ea are predominanță în măsura în care nu se amestecă printre celelalte trei disocieri, ci, punîndu-le pe toate în fața ei, le așază astfel într-o poziție nouă. Așa se face că gîndirea nu rămîne un simplu termen opus în cadrul unei distincții oarecum diferite, ci devine baza și punctul de sprijin de la care pornind se decide asupra termenului opus și aceasta într-o măsură atît de mare încît ființa în genere își primește interpretarea pornind de la gîndire.

Iată perspectiva în care trebuie judecată importanța ce revine tocmai acestei disocieri în contextul sarcinii noastre. Căci noi întrebăm, în fond, despre ce este vorba în cazul ființei, cum și de unde pornind ajunge ea în esența ei la o postură stabilă, fiind înțeleasă și instituită ca dătătoare de măsură.

[125] În disocierea, aparent lipsită de importanță, *ființă și gîndire* trebuie să recunoaștem acea poziție fundamentală a spiritului Occidentului pe care o atacăm de fapt. Ea nu poate fi depășită decît *originar*, adică în

așa fel încît adevărul ei inițial să fie redus la propriile sale limite și astfel reîntemeiat.

Din locul în care a ajuns acum interogarea noastră mai putem sesiza și un alt lucru. Am arătat mai înainte în ce măsură cuvîntul „ființă" are, în pofida părerii comune, o semnificație destul de bine circumscrisă. Aceasta înseamnă: ființa este înțeleasă într-un fel anume. Ca ceva înțeles astfel ea este pentru noi manifestă. Dar orice înțelegere trebuie, în calitatea ei de modalitate fundamentală a deschiderii, să se miște într-o direcție determinată a privirii. Ceasul acesta, de pildă, ne rămîne inaccesibil în ceea ce este el atîta vreme cît nu știm în prealabil ceva despre timp, despre calcularea și măsurarea timpului. Direcția privirii, ca să putem surprinde un aspect sau altul, trebuie să fie determinată în prealabil. Numim direcția privirii direcție prealabilă a privirii, „perspectivă". Se va vedea atunci că ființa nu este înțeleasă doar într-un mod determinat, ci că această înțelegere determinată se mișcă ea însăși deja într-o anume direcție prealabilă a privirii.

Acest du-te vino, lunecarea și pașii nesiguri pe această direcție ne-au intrat atît de bine în sînge, încît ea scapă cunoașterii noastre, pînă într-atît încît noi nu o luăm în considerație și nu înțelegem nici măcar *întrebarea* privitoare la ea. Privirea prealabilă și care străbate, susține și dirijează întreaga noastră înțelegere a ființei — și în care noi sîntem în întregime prinși, pentru a nu spune pierduți — este cu atît mai dominatoare, și totodată mai ascunsă, cu cît nici grecii nu au mai pus-o în lumină ca direcție prealabilă, și aceasta din motive ce țin de esență, și nu din vreo incapacitate. Dar desfășurarea disocierii dintre ființă și gîndire participă în chip esențial la formarea și la consolidarea acestei direcții

prealabile a privirii în care se mișcă deja înțelegerea grecească a ființei.

Cu toate acestea, am așezat disocierea respectivă nu
[126] pe primul, ci pe al treilea loc. Pentru început vom încerca, la fel ca în cazul celor precedente, s-o lămurim în conținutul ei.

§ 46. *Circumscrierea „gîndirii". Gîndirea ca punere-în-față*

Plecăm din nou de la o caracterizare generală a termenului care se opune ființei.

Ce înseamnă gîndire? Se spune: „Omul gîndește, dar Dumnezeu hotărăște". A gîndi înseamnă aici: a născoci un lucru sau altul, a plănui; a gîndi la un lucru sau altul înseamnă: a avea intenția să... „A gîndi la o răutate" înseamnă: a avea intenția s-o comiți; a gîndi la ceva înseamnă: a nu uita acel ceva. A gîndi înseamnă aici amintire, memorare. Folosim expresia: un lucru este doar gîndit, adică este închipuit, imaginat. Cineva spune: mă gîndesc că treaba o să reușească, cu alte cuvinte: mi se pare că va fi așa, sînt de părere și cred acest lucru. A gîndi în sensul deplin al cuvîntului înseamnă: a medita la ceva, la o situație, la un plan, la un eveniment. „Gîndirea" desemnează și munca, și opera celui pe care îl numim „gînditor". Ce-i drept, spre deosebire de animal, toți oamenii gîndesc, dar nu oricine este un gînditor.

Ce deducem din această folosire a cuvîntului? Gîndirea se raportează atît la lucruri viitoare, cît și la lucruri trecute, dar și la ceea ce este prezent. Gîndirea aduce ceva în fața noastră, îl *pune în față*. Această punere-în-față

pornește de fiecare dată de la noi, ea este o acțiune liberă de constrîngeri, dar nu este arbitrară, ci este determinată prin faptul că atunci cînd ne punem ceva în față gîndim asupra a ceea ce este pus în față dezmembrîndu-l, descompunîndu-l și recompunîndu-l. Dar atunci cînd gîndim nu punem doar ceva în fața noastră pornind de la noi înșine, și nici nu-l dezmembrăm doar, ca să fie descompus, ci gîndind pe urmele lui urmăm lucrul pe care ni l-am pus în față. Nu-l acceptăm pur și simplu așa cum ne iese în cale, ci pornim la drum [127] ca să „ajungem în spatele lucrurilor", cum se spune, ca să le dăm de capăt. Acolo aflăm despre ce este vorba în cazul lucrului respectiv. Ne formăm un concept despre el. Căutăm generalul.

Dintre caracterele enumerate a ceea ce se numește în mod obișnuit „a gîndi" vom evidenția pentru început trei:

1. punerea-în-față „pornind de la noi înșine" înțeleasă ca un comportament care își are libertatea lui specifică.

2. punerea-în-față concepută ca legare care dezmembrează.

3. sesizarea care pune în față a generalului.

În funcție de domeniul în interiorul căruia se mișcă această punere-în-față, în funcție de gradul de libertate, în funcție de precizia și siguranța dezmembrării, în funcție de distanța la care ajunge actul sesizării, gîndirea este superficială sau profundă, vidă sau plină de conținut, aproximativă sau stringentă, ludică sau gravă.

Dar din toate acestea nu putem deduce încă fără dificultate de ce trebuie să ajungă tocmai gîndirea în acea poziție fundamentală în raport cu ființa, sugerată mai înainte. Gîndirea este — pe lîngă dorință, voință și

simțire — una dintre capacitățile noastre. Dar oare nu ne raportăm la ființare prin toate capacitățile și modalitățile noastre de comportare — și nu numai prin gîndire? Desigur. Numai că distincția „ființă și gîndire" are în vedere ceva mai mult decît simpla raportare la ființare. Distincția provine dintr-o apartenență intimă inițială a ceea ce a fost distins și disociat la ființa însăși. Sintagma „ființă și gîndire" denumește o distincție care este reclamată, ca să spunem așa, de ființa însăși.

§ 47. *„Logica" și proveniența ei*

O asemenea apartenență intimă a gîndirii la ființă nu poate fi dedusă din ceea ce am enumerat pînă acum
[128] pentru caracterizarea gîndirii. De ce nu? Pentru că nu am obținut încă un concept satisfăcător al gîndirii. Dar de unde putem lua un asemenea concept?

Cînd întrebăm astfel, ne comportăm ca și cum nu ar exista de secole o „logică". Ea este știința despre gîndire, învățătura despre regulile gîndirii și despre formele a ceea ce a fost gîndit.

Ea este, în plus, știința și disciplina din cadrul filozofiei în care punctele de vedere și direcțiile ce țin de concepția despre lume nu joacă decît un rol neglijabil sau chiar nici unul. In afară de aceasta, logica este considerată o știință sigură și demnă de încredere. Încă din vremuri străvechi ea ne învață unul și același lucru. Ce-i drept, cîte unul mai schimbă construcția și succesiunea părților doctrinare tradiționale; altul vine și renunță la o parte sau alta; altul aduce completări din teoria cunoașterii; altul pune la baza întregului psihologia. În mare, domnește un consens îmbucurător. Logica ne

dispensează de orice efort de a întreba în chip amănunțit despre esența gîndirii.

Am dori să mai punem totuși o întrebare. Ce înseamnă „logică" ? Termenul acesta este o expresie prescurtată pentru ἐπιστήμη λογική, știința despre λόγος . Iar λόγος înseamnă aici enunț. Dar nu s-a afirmat oare că logica este învățătura despre gîndire ? De ce este logica știința despre enunț ?

Din ce cauză este definită gîndirea pornind de la enunț ? Acesta nu este nicidecum un lucru de la sine înțeles. Mai înainte am explicat „gîndirea" fără să facem nici un fel de referire la enunț și vorbire. Meditația asupra esenței gîndirii este deci una foarte specială, atunci cînd este concepută ca o meditație asupra λόγος-ului, devenind astfel logică. „Logica" și „logicul" nu sînt cîtuși de puțin *singurele* modalități — ca și cum altele n-ar fi cu putință — de determinare a gîndirii. Pe de altă parte, faptul că învățătura despre gîndire a devenit „logică" nu este rodul unei întîmplări.

Oricum ar sta lucrurile, referirea la logică în scopul [129]
delimitării esenței gîndirii este o întreprindere problematică din cauză că însăși logica rămîne problematică, și nu doar unele învățături și teorii ale ei. De aceea „logica" trebuie așezată între ghilimele. Aceasta nu se întîmplă pentru că vrem să negăm „logicul" (în sensul a ceea ce a fost gîndit corect). Dar căutăm să dobîndim în slujba gîndirii tocmai acel reper pornind de la care se determină esența gîndirii, în speță ἀλήθεια și φύσις, ființa ca stare de neascundere, acel reper care s-a pierdut tocmai din cauza „logicii".

Dar de cînd există, de fapt, logica — cea care mai domină și astăzi gîndirea și vorbirea noastră și care încă de timpuriu a contribuit în mod esențial la conceperea

limbii în termeni gramaticali și, astfel, la poziția fundamentală a spiritului occidental față de limbă? De cînd începe formarea logicii? Din vremea în care filozofia greacă se apropie de sfîrșitul ei, devenind o preocupare de școală, de organizare și de tehnică. Aceasta începe în momentul în care ἐόν-ul, ființa ființării, apare ca ἰδέα și cînd aceasta din urmă devine „termen opus" pentru ἐπιστήμη. Logica s-a născut în sfera activității didactice a școlilor platoniciene și aristotelice. Logica este o invenție a dascălilor de școală, nu a filozofilor. Iar atunci cînd filozofii se înstăpînesc asupra ei, o fac de fiecare dată din impulsuri mai originare și nu în interesul logicii. De asemenea, nu este o întîmplare că marile eforturi decisive pentru depășirea logicii tradiționale au fost făcute de trei gînditori germani, și anume de cei mai mari, de Leibniz, Kant și Hegel.

În măsura în care logica este cea care evidențiază construcția formelor proprii gîndirii și îi stabilește regulile, ea nu a putut să apară decît după ce s-a împlinit deja disocierea dintre ființă și gîndire, și anume într-un mod determinat și într-o privință anume. De aceea, logica însăși și istoria ei nu pot oferi niciodată o explicație satisfăcătoare despre esența acestei disocieri dintre ființă
[130] și gîndire și despre originea ei. Logica, la rîndul ei, are nevoie de o explicație și de o justificare în ceea ce privește propria ei origine și îndreptățirea pretenției ei de a fi interpretarea normativă a gîndirii. Proveniența istorică a logicii ca disciplină didactică și detaliile dezvoltării ei nu ne preocupă aici. În schimb, trebuie să avem în vedere următoarele întrebări:

1. De ce a putut și de ce a trebuit să se nască în școala platoniciană ceva precum „logica"?

2. De ce această învățătură despre gîndire era o învățătură despre λόγος în sensul de enunț ?

3. Pe ce se întemeiază mai apoi poziția din ce în ce mai dominatoare a logicului care se exprimă pînă la urmă în propoziția lui Hegel: „Logicul (este) forma absolută a adevărului și, mai mult decît atît, ea este totodată însuși adevărul pur." (*Enciclopedia* § 19, WW vol. VI, 29.) Această poziție dominatoare a „logicului" face ca Hegel să numească în mod deliberat „logică" acea învățătură care de obicei este numită de toată lumea „metafizică". Lucrarea sa intitulată *Știința logicii* nu are nimic de-a face cu un manual de logică în stilul obișnuit.

Gîndirea se cheamă în latină *intelligere*. Ea este îndeletnicirea lui *intellectus*. Dacă vrem să combatem intelectualismul, atunci, pentru a lupta într-adevăr, trebuie să cunoaștem adversarul, adică trebuie să știm că intelectualismul este doar un vlăstar actual și destul de sărăcăcios al acelei preeminențe a gîndirii care a fost pregătită de multă vreme și dezvoltată cu mijloacele metafizicii occidentale. E important să retezăm excrescențele intelectualismului actual. Însă prin aceasta poziția sa nu este cîtuși de puțin zdruncinată, ea nu este nici măcar atinsă. Primejdia recăderii în intelectualism continuă să-i amenințe tocmai pe aceia care vor să-l combată. O combatere ancorată doar în prezent a intelectualismului actual face ca apărătorii unei folosiri corecte a intelectului tradițional să-și poată revendica aparența unei îndreptățiri. Ce-i drept, ei nu sînt intelectualiști, dar au aceeași proveniență ca ei. Această reacție [131]
a spiritului înclinat să rămînă în ceea ce este pînă acum, care provine parte din inerție naturală, parte dintr-un îndemn conștient, devine însă acum mediul de mani-

festare al reacției politice. Interpretarea greșită a gîndirii și folosirea greșită a gîndirii interpretate greșit pot fi depășite numai printr-o gîndire autentică și originară și *prin nimic altceva.* Reîntemeierea unei asemenea gîndiri reclamă înainte de orice o reîntoarcere la întrebarea privitoare la relația de esență a gîndirii cu ființa, adică dezvoltarea întrebării privitoare la ființa ca atare. Depășirea logicii tradiționale nu înseamnă suprimarea gîndirii și instaurarea pur și simplu a sentimentelor, ci o gîndire mai originară, mai riguroasă care ține de ființă.

§ 48. *Semnificația originară a* λόγος*-ului și a lui* λέγειν

După această caracterizare generală a disocierii dintre ființă și gîndire întrebăm acum mai precis:

1. Cum ființează în chip esențial unitatea originară dintre ființă și gîndire ca unitate dintre φύσις și λόγος?

2. Cum survine separarea originară dintre λόγος și φύσις?

3. Cum se ajunge la ivirea și manifestarea λόγος-ului?

4. Cum devine λόγος-ul („logicul") esența gîndirii?

5. Cum, la începutul filozofiei grecești, ajunge acest λόγος ca rațiune și intelect la dominația asupra ființei?

În concordanță cu cele șapte propoziții călăuzitoare enunțate la început (cf. § 35) vom urmări disocierea respectivă și de această dată pornind de la originea ei istorică, ceea ce înseamnă totodată originea esenței ei. Vom reține atunci că separarea dintre ființă și gîndire trebuie să se întemeieze — în măsura în care este o separare intimă, necesară — pe o coapartenență originară a ceea ce a fost separat. Întrebarea noastră privitoare [132]

la originea disocierii este de aceea totodată și mai înainte de toate întrebarea privitoare la apartenența de esență a gîndirii la ființă.

Formulată istoric, întrebarea sună astfel: despre ce este vorba în cazul acestei apartenențe la începutul decisiv al filozofiei occidentale? Cum este înțeleasă atunci gîndirea? Faptul că învățătura greacă despre gîndire devine o învățătură despre λόγος, adică „logică", ne poate oferi o sugestie. Găsim aici într-adevăr o corelație originară între ființă, φύσις și λόγος. Trebuie doar să ne eliberăm de părerea că λόγος și λέγειν înseamnă în chip originar și autentic gîndire, intelect și rațiune. Atîta vreme cît sîntem de această părere și folosim chiar concepția despre λόγος în sensul logicii de mai tîrziu — ca îndreptar pentru interpretarea lui —, nu vom ajunge, dacă vrem să regăsim calea către începutul filozofiei grecești, decît la incongruențe. În plus, cu o asemenea concepție nu se poate înțelege niciodată: l. de ce a putut fi disociat de fapt λόγος-ul de ființa ființării; 2. de ce a trebuit acest λόγος să determine esența gîndirii și să o aducă pe aceasta din urmă în opoziție cu ființa.

Dar să ajungem cît mai degrabă la lucrul hotărîtor și să întrebăm: Ce înseamnă λόγος și λέγειν, dacă nu a gîndi? Λόγος înseamnă cuvîntul, vorbirea și λέγειν înseamnă a vorbi. Dia-log înseamnă vorbire alternativă, mono-log este vorbire de unul singur. Dar λόγος nu înseamnă de la origine vorbire, rostire. Prin ceea ce vrea să exprime, cuvîntul nu are o relație nemijlocită cu limba. Λέγω, λέγειν, în latină *legere*, este același cuvînt ca *lesen* în germană (a strînge, a culege): a culege spice, a strînge lemne, culesul viilor, recolta; *ein Buch lesen* — „a citi o carte" — este doar o variantă a lui *Lesen* în sensul lui propriu. Acesta înseamnă: a pune un

lucru lîngă altul, a pune laolaltă, pe scurt: a aduna; în felul acesta lucrurile sînt totodată deosebite unele de celelalte. În sensul acesta folosesc matematicienii greci cuvîntul. O colecție numismatică nu este o simplă îngrămădire de monede obținută cumva prin amestecare.

[133] În cuvîntul „analogie" (corespondență) întîlnim laolaltă chiar ambele semnificații: cea originară de „raport", „relație" și cea de „limbă", „vorbire", fără să ne mai gîndim în cazul cuvîntului „corespondență" (*Entsprechung*) aproape deloc la „vorbire" (*Sprechen*), iar în mod „corespunzător" nici grecii, la rîndul lor, nu se gîndeau încă și în chip necesar la „vorbire" și la „a rosti", atunci cînd întîlneau cuvîntul λόγος.

Ca exemplu pentru semnificația originară a cuvîntului λέγειν ca „a aduna" vom cita un fragment din Homer, *Odiseea* XXIV, 106. Este vorba aici de întîlnirea pețitorilor răpuși cu Agamemnon pe tărîmul de dincolo; acesta îi recunoaște și li se adresează astfel:

„Amphimedon, după ce întîmplare nefericită v-ați scufundat în bezna pămîntului, cu toții ființe alese și de aceeași vîrstă; și cu greu ar putea cineva, căutîndu-i într-o cetate, să strîngă laolaltă (λέξαιτο) bărbați atît de nobili."

Aristotel spune în *Fizica* Θ I, 252 a 13: τάξις δὲ πᾶσα λόγος, „orice ordine are însă caracterul punerii laolaltă".

Nu vom căuta încă să aflăm cum a ajuns cuvîntul de la semnificația originară, care mai întîi nu avea nici o legătură cu limba și cuvîntul și vorbirea, la semnificația de „a spune" și „vorbire". Vom aminti aici doar că acest cuvînt λόγος și-a mai menținut semnificația originară desemnînd „raportul unui lucru cu altul", chiar și atunci cînd însemna, de multă vreme, vorbire și enunț.

Dacă ne gîndim la semnificația fundamentală a lui λόγος — „adunare", „a aduna" —, cu aceasta am obținut încă prea puțin pentru a lămuri întrebarea: În ce măsură sînt ființa și logosul pentru greci în chip originar unite în unul și același lucru, astfel încît mai apoi să poată și chiar să trebuiască să se separe, din motive bine determinate?

Trimiterea la semnificația fundamentală a lui λόγος ne poate da un indiciu, doar dacă înțelegem deja ce înseamnă pentru greci „ființa": φύσις. Nu ne-am străduit doar să înțelegem ființa gîndită de greci în linii generale, ci, prin delimitările anterioare ale ființei față [134]
de devenire și față de aparență, semnificația ființei a fost circumscrisă din ce în ce mai limpede.

Presupunînd că ori de cîte ori va fi necesar ne vom aduce înaintea privirii interioare ceea ce a fost rostit, putem afirma: ființa este, în calitate de φύσις, dominația care se deschide. În opoziție cu devenirea, ea se arată ca situare-fermă-și-constantă, ca prezență-fermă-și-constantă. Aceasta din urmă se manifestă prin opoziție față de aparența ca apariție, ca prezență manifestă.

Ce are de-a face logosul (adunarea) cu ființa interpretată astfel? Dar mai întîi trebuie să ne întrebăm: se poate oare demonstra existența unei asemenea corelații între ființă și logos la începutul filozofiei grecești? Desigur. Ne vom întoarce din nou la cei doi gînditori esențiali, Parmenide și Heraclit, și vom încerca încă o dată să pătrundem în lumea greacă ale cărei trăsături fundamentale mai susțin încă lumea noastră, chiar dacă sînt deformate și dislocate, înstrăinate și acoperite. Trebuie să insistăm mereu: tocmai pentru că îndrăznim să ne apropiem de sarcina grea și de lungă durată de a demonta o lume îmbătrînită și de a o construi

într-adevăr din nou, adică istoric, noi trebuie să cunoaștem tradiția. Trebuie să cunoaștem mai mult — adică într-un fel mai riguros și care ne obligă mai mult — decît toate epocile și perioadele de ruptură de dinaintea noastră. Numai cunoașterea cea mai radicală de ordin istoric ne poate aduce în fața neobișnuitului sarcinilor noastre și ne ferește de o nouă irumpere a unei simple refaceri și a unei imitații necreatoare.

§ 49. *Demonstrarea corelației intime între* λόγος *și* φύσις *la începutul filozofiei occidentale. Conceptul de* λόγος *la Heraclit*

Începem demonstrarea corelației intime dintre λόγος și φύσις la începutul filozofiei occidentale cu o inter-
[135] pretare a lui Heraclit.

Heraclit este acela dintre gînditorii greci cei mai vechi care, pe de-o parte, în decursul istoriei occidentale a fost cel mai mult răstălmăcit în sens negrecesc, și care, pe de altă parte, a dat, în vremurile mai noi și chiar foarte recent cele mai puternice impulsuri pentru redescoperirea a ceea ce este autentic grecesc. Cei doi prieteni, Hegel și Hölderlin, se află astfel, fiecare în felul său, sub vraja măreață și fertilă a lui Heraclit, cu deosebirea că Hegel privește înapoi și încheie, în timp ce Hölderlin se uită înainte și deschide. Altul este însă raportul lui Nietzsche cu Heraclit. Ce-i drept, Nietzsche a devenit o victimă a curentei, dar falsei puneri în opoziție a lui Parmenide și Heraclit. Aici se găsește unul dintre motivele esențiale pentru care metafizica sa nu a găsit nicicum calea către întrebarea decisivă, deși, pe de altă parte, Nietzsche a înțeles mărețele vremuri de

început ale întregului *Dasein* grecesc într-un fel care nu va fi fost depășit decît de Hölderlin.

Rătălmăcirea lui Heraclit a survenit însă prin intermediul creștinismului. O începuseră deja Părinții Bisericii, iar Hegel, la rîndul lui, se mai situează încă pe această linie. Învățătura lui Heraclit despre logos este considerată premergătoarea logosului despre care vorbește *Noul Testament*, prologul *Evangheliei după Ioan*. Logosul este Cristos. De vreme ce și Heraclit vorbește deja despre logos, înseamnă că grecii au ajuns nemijlocit în fața porților adevărului absolut, și anume a celui revelat, propriu creștinismului. Într-o scriere care mi-a parvenit zilele acestea se poate citi așadar: „Odată cu manifestarea reală a adevărului întrupat în figura divino-umană a fost pecetluită cunoașterea filozofică a gînditorilor greci privind dominația logosului asupra întregii ființări. Această confirmare și pecetluire justifică clasicitatea filozofiei grecești."

Potrivit acestei concepții foarte răspîndite asupra istoriei, grecii sînt clasicii filozofiei pentru că nu au fost încă teologi creștini pe deplin formați. Cum stau lucrurile cu Heraclit în calitatea lui de premergător al evanghelistului Ioan, vom afla după ce îl vom fi ascul- [136]
tat pe Heraclit însuși.

Începem cu două fragmente în care Heraclit vorbește explicit despre λόγος. În varianta noastră lăsăm cu bună știință netradus cuvîntul hotărîtor λόγος, pentru a obține abia din context semnificația sa.

Fragm. 1: „Dar în timp ce λόγος-ul rămîne mereu același, oamenii se comportă ca unii care nu pricep (ἀξύνετοι) atît înainte de a fi ascultat, cît și după ce mai întîi au ascultat. Totul devine ființare κατὰ τὸν λόγον τόνδε, potrivit acestui λόγος și în conformitate

cu el ; însă ei (oamenii) seamănă celor care niciodată nu au îndrăznit ceva experimentînd, deși își măsoară puterile atît cu asemenea cuvinte, cît și cu asemenea lucrări ca acelea cu care mă îndeletnicesc eu însumi, descompunînd fiecare lucru κατὰ φύσιν, după ființă, și lămuresc cum se comportă el. Celorlalți oameni însă (ceilalți oameni, cum sînt cu toții, οἱ πολλοί) le rămîne ascuns ce anume fac de fapt cînd sînt treji, precum apoi li se ascunde iar și ce au făcut în somn."

Fragm. 2: „De aceea este bine să urmăm, adică să ne ținem de ceea ce este împreună în ființare; dar în timp ce λόγος-ul ființează ca acest împreună în ființare, cei mulți trăiesc ca și cum fiecare în parte ar avea propriul său intelect (sens)."

Ce deducem din aceste două fragmente?

Despre logos se spune: 1. că îi este proprie situarea-fermă-și-constantă, durabilitatea; 2. el ființează ca element unificator în ființare, ca element unificator al ființării, cel ce adună laolaltă; 3. tot ce survine, adică trece în ființă, stă aici potrivit acestui element unificator ferm-și-constant; acesta este elementul care domină.

Ceea ce se spune aici despre λόγος corespunde întocmai semnificației autentice a cuvîntului: strîngere laolaltă. Tot așa cum cuvîntul german are în vedere 1. acțiunea de a strînge laolaltă și 2. faptul de a fi strîns laolaltă, tot așa și aici λόγος înseamnă faptul de a fi strîns laolaltă care strînge laolaltă, ceea ce strînge laolaltă în chip originar. Λόγος nu înseamnă aici nici sens, nici cuvînt, nici învățătură și, cu atît mai puțin, „sensul
[137] unei învățături", ci: faptul de a fi strîns laolaltă care domină ferm-și-constant în sine strîngînd laolaltă în chip originar.

Ce-i drept, contextul din fragmentul 1 pare să sugereze și chiar să impună ca singura posibilă o interpretare a λόγος-ului în sensul de cuvînt și vorbire; căci este vorba despre „ascultarea" proprie oamenilor. Există un fragment în care această corelație dintre logos și „ascultare" este exprimată nemijlocit :

„Dacă nu pe mine m-ați ascultat, ci ați ascultat λόγος-ul, atunci e înțelept să spuneți: *Unu* este totul" (fragm. 50).

Aici λόγος-ul este totuși conceput ca „ceva ce poate fi ascultat". De ce să însemne atunci cuvîntul acesta altceva decît înștiințare, vorbire și cuvînt; mai ales că pe vremea lui Heraclit λέγειν era deja folosit cu semnificația lui a spune și a vorbi?

Astfel Heraclit însuși spune (fragm. 73):

„nu trebuie să acționezi și să vorbești ca în somn".

Firește că aici λέγειν în opoziție cu ποιεῖν nu poate însemna nimic altceva decît a vorbi, a spune. Totuși rămîne neîndoielnic: în locurile acelea decisive (fragm. 1 și 2) el nu înseamnă vorbire și nici cuvînt. Fragm. 50, care pare să vorbească în mod special în favoarea lui λόγος ca vorbire, ne oferă, dacă este interpetat cum se cuvine, un indiciu pentru înțelegerea lui λόγος într-o cu totul altă perspectivă.

Pentru a vedea limpede și a înțelege ce înseamnă λόγος în sensul de „strîngere laolaltă fermă-și-constantă" trebuie să surprindem cu mai multă acuitate corelația fragmentelor invocate mai întîi.

Față în față cu logosul se află oamenii și anume ca unii care nu sur-prind (ἀξύνετοι) logosul. Heraclit folosește acest cuvînt de mai multe ori (vezi, mai ales, fragm. 34). El este negația lui συνίημι care înseamnă „a aduce laolaltă"; ἀξύνετοι: oamenii sînt cei care nu

aduc laolaltă... ce anume ? λόγος-ul, acel ceva care este *laolaltă în chip ferm-și-constant*, faptul de a fi strîns laolaltă. Oamenii rămîn cei care nu aduc laolaltă, care nu sur-prind, nu cuprind într-unul singur, fie că încă
[138] nu au ascultat, fie că au ascultat deja. Propoziția următoare spune despre ce anume este vorba. Oamenii nu pătrund pînă la logos, chiar dacă încearcă s-o facă prin intermediul cuvintelor, ἔπεα. Aici, ce-i drept, sînt numite cuvîntul și vorbirea, dar tocmai spre deosebire de λόγος și chiar în opoziție cu el. Heraclit vrea să spună: oamenii ascultă, într-adevăr, și ascultă cuvinte, dar în această ascultare ei nu pot „asculta" și urma ceea ce nu este audibil asemenea cuvintelor, ceea ce nu este *vorbire*, ci este λόγος-ul. Înțeles cum se cuvine, fragm. 50 demonstrează exact contrariul a ceea ce se înțelege îndeobște din el. El spune: să nu rămîneți agățați de cuvinte, ci să ascultați logosul. Întrucît λόγος și λέγειν înseamnă deja vorbire și rostire, fără ca ele să fie esența λόγος-ului, acesta din urmă este opus aici vorbirii, ἔπεα. În mod corespunzător, simplei ascultări și ajungerii la ureche îi este opus autenticul fapt de a fi ascultător. Simpla ascultare se risipește și se distrage în ceea ce se crede și se spune îndeobște, în lucruri aflate din auzite, în δόξα, în aparență. Autenticul fapt de a fi ascultător nu are însă nimic de-a face cu urechea și cu gura, ci înseamnă: a da ascultare acelui ceva care este λόγος-ul: *faptul de a fi strîns laolaltă al ființării înseși*. Putem asculta într-adevăr doar dacă sîntem deja ascultători. A fi ascultător nu are însă nimic de-a face cu loburile urechilor. Cel care nu este un ascultător acela este din capul locului mereu la fel de departe de λόγος, este exclus, fie că mai întîi a ascultat cu urechile, fie că nu a ascultat încă niciodată. Cei care nu fac decît să „asculte",

fiind numai urechi și ducînd de colo colo ceea ce au auzit, sînt și rămîn ἀξύνετοι, cei ce nu sur-prind. Care este natura lor se spune în fragm. 34:

„cei ce nu aduc laolaltă elementul unificator ferm-și-constant sînt niște ascultători care se aseamănă surzilor".

Ce-i drept, ei aud cuvinte și vorbiri, dar sînt închiși față de acel ceva pe care ar trebui să-l asculte. Expresia uzuală exprimă ceea ce sînt: prezenți absenți. Sînt în preajmă și totuși departe. Dar în preajma a ce anume sînt oamenii de cele mai multe ori și față de ce se află ei departe? Fragm. 72 ne dă răspunsul:

„căci aceluia cu care au de-a face cel mai mult și con- [139]
tinuu, λόγος-ului, aceluia îi întorc spatele și ceea ce întîlnesc zilnic li se pare străin".

Λόγος-ul este cel în preajma căruia se află oamenii tot timpul și de care sînt totuși departe, prezenți absenți și astfel acei ἀξύνετοι, cei ce nu sur-prind.

În ce constă, așadar, ne-prinderea și neputința-de-a-surprinde proprii oamenilor, dacă ei ascultă totuși cuvinte, dar nu surprind λόγος-ul? În preajma a ce anume sînt ei și față de ce anume sînt departe? Oamenii au mereu de-a face cu ființa și totuși ea le este străină. Au de-a face cu ființa prin faptul că se raportează în chip ferm-și-constant la ființare, dar ființa le este străină prin faptul că ei își întorc fața de la ea, pentru că nu o surprind defel, ci cred că ființarea nu este decît ființare și nimic altceva. Ei sînt într-adevăr treji (în privința ființării) și totuși ființa le rămîne ascunsă. Dorm și pierd chiar și ceea ce li se întîmplă dormind. Astfel, ei se mișcă încolo și încoace în cuprinsul ființării și con-

sideră mereu că ceea ce se află mai la îndemînă este ceea ce trebuie ei să surprindă: și în felul acesta fiecare are de fiecare dată un ceva al său care îi este cel mai aproape și care poate fi surprins. Unul are de-a face cu un lucru, altul cu altul, fiecare nu are în minte decît ceea ce îl privește. Acest lucru care îl privește doar pe el îl împiedică să surprindă în prealabil, așa cum se cuvine, ceea ce este strîns laolaltă în sine, îi răpește posibilitatea de a fi ascultător și de a asculta așa cum se cuvine.

Λόγος-ul este strîngerea laolaltă, care stă ferm în sine, proprie ființării, adică ființa. De aceea în fragm. 1 κατὰ τὸν λόγον înseamnă același lucru ca și κατὰ φύσιν. Φύσις și λόγος sînt unul și același lucru. Λόγος-ul caracterizează ființa într-o perspectivă nouă și totuși veche: ceea ce este ființător, ceea ce stă în sine drept și pe deplin conturat este strîns laolaltă în sine pornind de la sine și se menține pe sine într-o astfel de strîngere laolaltă. Ființarea, ἐόν-ul, este, potrivit esenței sale, ξυνόν, ajungere la prezență strînsă laolaltă; ξυνόν nu înseamnă „generalul", ci ceea ce strînge laolaltă totul în sine și care ține totul laolaltă. Un asemenea ξυνόν este, de pildă, potrivit fragm. 114, νόμος-ul pentru πόλις, statutul [instituire ca punere laolaltă], rostuirea interioară a πόλις-ului, nu ceva general, nu ceva ce plutește deasupra tuturor și nu cuprinde pe nimeni, ci unitatea ce unește în chip originar a ceea ce tinde să se despartă. Ceea ce îl privește doar pe fiecare în parte, ἰδία φρόνησις, și căruia λόγος-ul îi rămîne inaccesibil se menține de fiecare dată doar în preajma unui aspect sau a altuia, crezînd că prin el și-a însușit ceea ce este adevărat. Fragm. 103 spune: „strîns laolaltă în sine, unul și același este începutul și capătul cercului". Ar fi lipsit de sens să înțelegem aici ξυνόν ca fiind „generalul".

[140]

Pentru cei care nu au în minte decît ceea ce îi privește pe ei, viața nu este decît viață. Moartea înseamnă pentru ei moarte și nimic altceva. Dar ființa vieții este totodată moarte. Orice lucru care intră în viață începe odată cu aceasta să moară deja, să se îndrepte către moartea sa, și moartea este totodată viață. Heraclit spune în fragm. 8: „cele ce stau unele împotriva altora se poartă una către cealaltă, se duc înspre și vin dinspre, se strîng laolaltă pornind din sine". Ceea ce tinde să se despartă este fapt de a fi strîns laolaltă care strînge laolaltă, adică λόγος. Ființa oricărei ființări este lucrul cel mai strălucitor, adică cel mai frumos, ceea ce stă în sine în chipul cel mai ferm-și-constant. Ceea ce aveau în vedere grecii cînd vorbeau despre „frumusețe" este „îmblînzirea". Adunarea supremei tendințe de despărțire este πόλεμος, luptă în sens de dispută, de separare combativă amintită deja. Pentru noi cei de azi frumosul este, invers, ceea ce destinde, ceea ce odihnește și este, de aceea, destinat desfătării. În acest caz, arta ține de sfera cofetarului. Că desfătarea provocată de artă slujește la satisfacerea sensibilității cunoscătorilor și a esteților sau la înălțarea morală a afectivității nu mai constituie o deosebire de esență. Pentru greci ὄν și καλόν înseamnă unul și același lucru [prezența esențială este strălucire pură]. Estetica este de altă părere; ea este la fel de veche ca și logica. Arta este, pentru ea, reprezentarea frumosului în sensul a ceea ce place ca fiind plăcutul. Dar arta este deschidere a ființei ființării. Trebuie să dobîndim un nou conținut pentru cuvîntul „artă" și pentru ceea ce el vrea să denumească pornind de la o atitudine fundamentală, recuperată în chip originar, față de ființă.

Încheiem caracterizarea esenței logosului, așa cum o gîndește Heraclit, indicînd în mod special două aspecte care acum se mai află ascunse acolo.

[141] 1. Rostirea și ascultarea sînt autentice numai dacă mai întîi au fost orientate deja în sine către ființă, către logos. Numai atunci cînd acesta se deschide, articularea cuvîntului devine cuvînt. Numai atunci cînd este percepută ființa care se deschide a ființării, simpla auzire devine ascultare. Aceia însă care nu surprind λόγος-ul, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, „nu sînt în stare să asculte și nici să rostească" (fragm. 19). Ei nu izbutesc să aducă *Dasein*-ul lor la o postură stabilă în ființa ființării. Numai cei ce izbutesc aceasta stăpînesc cuvîntul, poeții și gînditorii. Ceilalți se mișcă buimaci în sfera a ceea ce îi privește doar pe ei și în aceea a ne-înțelegerii ce decurge de aici. Ei acceptă numai ceea ce tocmai le iese în cale, ceea ce îi măgulește și le este cunoscut. Sînt asemenea cîinilor: κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι: „căci cîinii latră și ei la toți cei pe care nu-i cunosc" (fragm. 97). Sînt precum măgarii: ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν, „măgarii îndrăgesc tărîțele mai mult decît aurul" (fragm. 9). Ei se îndeletnicesc mereu și pretutindeni cu ființarea. Dar ființa le rămîne ascunsă. Ființa nu poate fi prinsă, ea nu poate fi pipăită, nu poate fi ascultată cu urechile și nici mirosită. Ființa este orice altceva, numai abur și fum nu: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν, „Dacă întreaga ființare s-ar transforma în fum, atunci nasurile ar fi acelea care ar deosebi-o și ar prinde-o" (fragm. 7).

2. De vreme ce ființa ca logos este strîngere laolaltă originară, și nu o îngrămădire și o amestecătură în care orice element valorează la fel de mult și la fel de puțin, atunci de ființă țin rangul și dominația. Dacă e vorba

ca ființa să se deschidă, trebuie ca ea însăși să aibă rang și să și-l păstreze. Faptul că Heraclit vorbește despre cei mulți ca despre câini și măgari este caracteristic pentru această atitudine. Ea ține în chip esențial de *Dasein*-ul grecesc. Dacă se invocă astăzi — și uneori cu prea multă ardoare — polisul grecilor, această latură nu ar trebui trecută cu vederea, altminteri conceptul de polis ar deveni lesne naiv și sentimental. Ceea ce are rang este ceea ce e mai puternic. De aceea ființa (logosul) în calitatea sa de armonie strînsă laolaltă, nu este ușor accesibilă oricui și nici pe un preț de nimic, ci, spre deosebire de acea armonie care este de fiecare dată doar împăcare, distrugere a tensiunii, nivelare, ea [142]
este ascunsă: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, „armonia care nu se arată (nemijlocit și cu ușurință) este mai puternică decît cea (care este mereu) manifestă" (fragm. 54).

Tocmai pentru că ființa este λόγος, ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι, ea nu se arată oricum. Ceea ce este adevărat nu este pentru oricine, ci doar pentru cei puternici. Ținînd cont de această superioritate interioară și de această stare de ascundere a ființei a fost rostită acea vorbă stranie care, tocmai pentru că este în aparență atît de străină spiritului grecesc, stă mărturie pentru esența experienței grecești privitoare la ființa ființării: ἀλλ' ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος, „lumea cea mai frumoasă e asemenea unei grămezi de gunoi vărsată la întîmplare" (fragm. 124).

Σάρμα este conceptul opus lui λόγος, ceea ce este doar vărsat față de ceea ce stă în sine, amestecul față de faptul-de-a-fi-strîns-laolaltă, neființa față de ființă.

Reprezentarea uzuală a filozofiei lui Heraclit este concentrată de regulă în expresia: πάντα ῥεῖ, „totul

curge". *Dacă* această expresie i se datorează într-adevăr lui Heraclit, atunci ea nu vrea să spună: totul este o simplă schimbare continuă și rătăcitoare, o pură nedurabilitate, ci ea spune: întregul ființării în ființa sa este aruncat de fiecare dată de la o opoziție la cealaltă încolo și încoace, ființa este fapt de a fi strîns laolaltă al acestei neliniști opozitive.

Dacă vom concepe semnificația fundamentală a λόγος-ului ca strîngere laolaltă și ca fapt de a fi strîns laolaltă, atunci va trebui să constatăm și să reținem:

Strîngerea laolaltă nu este niciodată o simplă înghesuire și îngrămădire. Ea menține într-o apartenență reciprocă tot ceea ce tinde să se îndepărteze și să se opună reciproc. Ea nu permite destrămarea în simpla risipire și în ceea ce este doar vărsat la întîmplare. Ca o asemenea menținere, λόγος-ul are caracterul dominației atotcuprinzătoare, al φύσις-ului. Ea nu dizolvă ceea ce este dominat în chip atotcuprinzător într-o vidă lipsă de opoziții, ci îl menține pe acesta, pornind de la unirea a ceea ce tinde să se opună reciproc, în acuitatea supremă a tensiunii sale.

[143] Este locul aici să revenim la întrebarea cum stau lucrurile cu conceptul creștin de logos, mai ales cu cel din *Noul Testament*. Pentru o prezentare mai exactă ar trebui să deosebim aici din nou între *Evanghelia după Ioan* și evangheliile sinoptice. În principiu însă trebuie spus: în *Noul Testament*, logos nu înseamnă din capul locului, ca la Heraclit, ființa ființării, faptul de a fi strîns laolaltă a ceea ce tinde să se opună reciproc, ci logos desemnează *o ființare anume*, în speță Fiul lui Dumnezeu. Iar acesta este conceput ca mediator între Dumnezeu și oameni. Reprezentarea aceasta despre logos din *Noul Testament* este cea a filozofiei

iudaice a religiei, așa cum a fost ea elaborată de Philon în a cărui învățătură despre creație logosului îi este atribuită funcția de μεσίτης, de mediator. În ce măsură este el λόγος? În măsura în care λόγος în traducerea greacă a *Vechiului Testament* (*Septuaginta*) este numele dat cuvîntului și anume „cuvînt" cu semnificația bine determinată de ordin, de poruncă; οἱ δέκα λόγοι se numesc cele zece porunci ale lui Dumnezeu (*Decalogul*). Astfel λόγος înseamnă κῆρυξ ἄγγελος, vestitorul, mesagerul, care transmite porunci și ordine; λόγος τοῦ σταυροῦ este „Cuvîntul Crucii". Vestirea Crucii este *Cristos* însuși; el este logosul mîntuirii, al vieții veșnice, λόγος ζωῆς. O lume întreagă separă toate acestea de Heraclit.

§ 50. *Necesitatea internă și posibilitatea disocierii dintre* φύσις *și* λόγος *pornind de la unitatea lor originară.* Λόγος*-ul la Parmenide și „propoziția originară"*

Am încercat să punem în evidență apartenența de esență a λόγος-ului la φύσις și am făcut-o cu intenția de a înțelege, pornind de la această unitate, necesitatea internă și posibilitatea disocierii lor.

Dar confruntați cu o asemenea caracterizare a logosului heraclitean sîntem tentați acum să spunem: apartenența de esență a logosului la ființa însăși este aici [144]
atît de intimă încît devine aproape imposibil de înțeles cum poate să provină, din această unitate și identitate dintre φύσις și λόγος, acea opoziție a logosului, înțeles ca gîndire, față de ființă. Desigur, este și aceasta o întrebare, o întrebare pe care în nici un caz nu vrem s-o

luăm prea ușor, chiar dacă ispita de-a o face este mare. Dar pentru moment ne mulțumim să spunem doar atît: dacă unitatea dintre φύσις și λόγος este originară, atunci disocierea lor trebuie să fie și ea originară. Dacă în plus această disociere dintre ființă și gîndire este diferită de cele anterioare și altfel orientată, atunci și felul în care ele se despart trebuie să aibă aici un alt caracter. De aceea, așa cum am căutat să menținem interpretarea λόγος-ului departe de toate răstălmăcirile de mai tîrziu și să-l sesizăm pornind de la esența lui φύσις, tot așa trebuie să încercăm să înțelegem în spirit pur grecesc și această survenire a despărțirii lui φύσις de λόγος adică și de această dată pornind tot de la φύσις și λόγος. Și aceasta pentru că atunci cînd punem întrebarea privitoare la despărțirea dintre φύσις și λόγος, dintre ființă și gîndire, și la opoziția dintre ele, sîntem expuși primejdiei unei răstălmăciri moderne chiar mai direct și în chip și mai insistent decît în cazul explicitării unității dintre φύσις și λόγος. Cum se explică aceasta?

În determinarea situării opozitive a ființei și a gîndirii ne mișcăm în limitele unei scheme uzuale. Ființa este ceea ce este obiectiv, obiectul. Gîndirea este ceea ce este subiectiv, subiectul. Raportarea gîndirii la ființă este cea a subiectului la obiect. De vreme ce nu erau încă îndeajuns de școliți în domeniul teoriei cunoașterii, grecii gîndeau pesemne la începuturile filozofiei această raportare încă destul de rudimentar. În felul acesta nu se descoperă nimic demn de a fi cercetat în situarea opozitivă a ființei și a gîndirii. Totuși, noi trebuie să *întrebăm.*

Care este procesul esențial prin care φύσις și λόγος ajung să se despartă? Pentru a face vizibil acest proces, trebuie să sesizăm cu și mai multă precizie decît pînă

acum unitatea dintre φύσις și λόγος și coapartenența lor. Încercăm s-o facem acum, urmîndu-l pe Parmenide. [145] L-am ales cu bună știință pe Parmenide, căci opinia curentă pretinde că învățătura despre logos este, oricum ai interpreta-o, o particularitate a filozofiei lui Heraclit.

Parmenide se situează pe aceeași poziție ca și Heraclit. Căci unde în altă parte ar putea oare să stea acești doi gînditori greci, ctitorii întregului edificiu al gîndirii, dacă nu în ființa ființării? Și pentru Parmenide ființa este ἕν, ξυνεχές, ceea ce ține laolaltă în sine, μοῦνον, singura care unește, οὖλον, ceea ce stă pe deplin în chip ferm-și-constant, dominația care se arată în chip ferm-și-constant, străbătută totodată ferm-și-constant și de aparența unității și a multplicității. De aceea calea de neocolit către ființă trece prin starea de neascundere și rămîne totuși în permanență o cale triplă.

Dar unde se vorbește la Parmenide despre λόγος? Unde se vorbește chiar despre ceea ce căutăm acum, despre despărțirea dintre ființă și logos? Dacă în genere găsim ceva în această privință, atunci ceea ce ni se arată s-ar părea că este tocmai opusul unei despărțiri. Ne-a rămas de la Parmenide o propoziție pe care el o exprimă în două variante și pe care fragm. 5 o formulează astfel: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. În felul brut și în care se obișnuiește de multă vreme să se traducă ea sună astfel: „însă gîndirea și ființa sînt unul și același lucru". Interpretarea greșită, în spirit negrecesc, dată acestei propoziții mult citate nu este cu nimic mai prejos decît răstălmăcirea învățăturii lui Heraclit despre logos.

Νοεῖν este înțeles ca gîndire, gîndirea ca activitate a subiectului. Gîndirea proprie subiectului determină ce anume este ființa. Ființa nu este nimic altceva decît

gînditul gîndirii. Dar de vreme ce gîndirea rămîne o activitate subiectivă, și de vreme ce, potrivit lui Parmenide, gîndirea și ființa sînt unul și același lucru, totul devine subiectiv. Nu există nici o ființare în sine. Însă, se spune, o asemenea învățătură poate fi găsită la Kant și la idealismul german. În fond, Parmenide a anticipat deja învățătura lor. Pentru această performanță progresistă el mai este și lăudat, mai ales cînd e comparat cu Aristotel, un gînditor grec de mai tîrziu. În opoziție
[146] cu idealismul lui Platon, Aristotel a reprezentat un realism și este considerat un precursor al Evului Mediu.

Această concepție uzuală trebuie anume citată aici; nu numai pentru că ea bîntuie prin toate prezentările istorice ale filozofiei grecești, nu numai pentru că filozofia modernă și-a interpretat ea însăși preistoria în sensul acesta, ci mai ales pentru că pe temeiul predominării opiniilor menționate a devenit într-adevăr greu pentru noi să înțelegem adevărul autentic al acelei propoziții eminamente grecești a lui Parmenide. Abia cînd vom izbuti acest lucru, vom putea judeca ce transformare s-a produs, nu abia în timpurile moderne, ci încă în epoca tîrzie a Antichității și în momentul apariției creștinismului, în istoria spirituală, adică în istoria autentică a Occidentului.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Pentru înțelegerea acestei propoziții trebuie să știm trei lucruri:

1. ce înseamnă τὸ αὐτό și τε ... καί?
2. ce înseamnă νοεῖν?
3. ce înseamnă εἶναι?

În privința celei de a treia întrebări știm, se pare, îndeajuns după tot ce s-a spus pînă acum despre φύσις. Însă în ce privește a doua întrebare, νοεῖν rămîne obscur, dacă desigur nu ne grăbim să traducem acest verb prin

„a gîndi", definindu-l în sensul logicii ca enunțare care dezmembrează. Νοεῖν înseamnă a pricepe, iar νοῦς priceperea și anume într-un dublu sens care în sine constituie un tot. A pricepe înseamnă o dată: a pre-lua, a lăsa ceva să vină spre tine, adică acel ceva care se arată, care apare. A pricepe înseamnă apoi: a audia un martor, a-l face să compară și a constata o situație de fapt, a fixa, a stabili cum stau lucrurile. Priceperea în acest dublu sens înseamnă: a lăsa să vină spre sine, dar nu acceptînd pur și simplu, ci ocupînd față de ceea ce se arată o poziție de preluare. Cînd trupele ocupă o po- [147]
ziție de apărare ele vor să întîmpine adversarul care vine spre ele și anume în așa fel încît să-l facă cel puțin să se oprească, să rămînă pe loc. În νοεῖν rezidă această oprire a ceea ce apare. Propoziția lui Parmenide spune despre pricepere că este unul și același lucru ca și ființa. Ajungem astfel la punctul în care trebuie să lămurim ce anume vizează prima întrebare: ce înseamnă τὸ αὐτό, unul și același lucru?

Ceea ce este unul și același lucru cu altceva este considerat de noi a fi de un fel, a fi unul și același. În ce sens al unității este gîndit aici acel unu al aceluiași? Determinarea acestui lucru nu depinde de bunul nostru plac. Aici unde este vorba de rostirea „ființei" unitatea trebuie, dimpotrivă, înțeleasă în sensul gîndit de Parmenide în cuvîntul Ἕν. Știm că unitatea nu este aici niciodată faptul vid de a fi de un singur fel, nu este un același conceput ca simplă valabilitate egală. Unitatea este apartenență reciprocă a două lucruri care au tendința să se opună unul altuia. Aceasta este ceea ce e unitar în chip originar.

De ce spune Parmenide τε καί ? Pentru că ființa și gîndirea sînt unite în sensul tendinței de opunere reci-

procă, sînt, cu alte cuvinte, unul și același lucru *în calitatea lor* de lucruri care își aparțin unul altuia. Cum trebuie să înțelegem asta? Să pornim de la ființă care, ca φύσις, ne-a devenit mai limpede în mai multe privințe. Ființă înseamnă: a sta în lumină, a apărea, a intra în starea de neascundere. Acolo unde survine acest lucru, adică acolo unde ființa își întinde dominația, acolo domină și survine deopotrivă ca ținînd de ea, priceperea, adică faptul de a aduce la o postură stabilă, rezistîndu-i, acel ceva care este ferm-și-constant în sine și care se arată.

Parmenide enunță aceeași propoziție cu și mai multă precizie în fragm. 8 v. 34: ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα: „Același lucru sînt priceperea și acel ceva de dragul căruia survine priceperea." Priceperea survine de dragul ființei. Aceasta ființează în chip esențial doar ca apariție, ca intrare în starea de neascundere, atunci cînd survine o stare de neascundere, atunci cînd survine o deschidere de sine. Propoziția lui Parmenide ne dă în aceste două variante o și mai originară înțelegere a esenței lui φύσις. Priceperea ține de ea, dominația ei este totodată dominație a priceperii.

§ 51. *Determinarea faptului de a fi om pornind de la esența ființei înseși exprimată în spusa lui Parmenide: survenirea apartenenței esențiale a ființei și a perceperii*

[148] În primă instanță, propoziția nu spune nimic despre om și, cu atît mai puțin, despre om ca subiect și chiar nimic despre un subiect care ar anula tot ce este obiectiv transformîndu-l în ceva doar subiectiv. Despre toate

acestea propoziția spune tocmai contrariul: ființa își întinde dominația, dar deoarece domină și în măsura în care domină și apare, atunci, *odată cu* apariția, survine în chip necesar *și* priceperea. Dacă se pune însă problema ca omul să fie părtaș la survenirea acestei apariții și a priceperii, atunci trebuie ca omul însuși să fie, adică să aparțină ființei. *Însă atunci esența și modalitatea faptului de a fi om nu se pot determina decît pornind de la esența ființei.*

Dar dacă de ființă ca φύσις ține apariția, atunci omul, ca ființător, trebuie să țină de această apariție. Pe de altă parte, dacă faptul de a fi om este, neîndoielenic, în mijlocul ființării în întregul ei, o ființă cu un caracter propriu, atunci natura proprie a faptului de a fi om se va ivi din particularitatea apartenenței sale la ființă, înțeleasă ca apariție care domină. Dar în măsura în care de o asemenea apariție ține priceperea, priceperea care îl preia pe acel ceva care se arată, se poate presupune că esența faptului de a fi om se determină pornind tocmai de aici. De aceea, în interpretarea propoziției lui Parmenide nu trebuie să aducem cine știe de unde o reprezentare mai tîrzie sau chiar una actuală a faptului de a fi om pentru a o folosi în explicitarea propoziției. Dimpotrivă, trebuie ca mai întîi propoziția să ne indice de la sine felul în care se determină potrivit *ei*, adică potrivit esenței ființei, faptul de a fi om.

Din spusa lui Heraclit cine este omul rezultă (ἔδειξε, „se arată") abia în πόλεμος, în separarea zeilor și a oamenilor, în survenirea irumperii ființei înseși. Cine anume este omul nu stă scris, pentru filozofie, undeva pe cer. Dimpotrivă, în acest caz trebuie reținute următoarele:

[149] 1. Determinarea esenței omului nu este *niciodată* răspuns, ci în chip esențial întrebare.

2. Interogarea acestei întrebări și decizia asupra ei este de ordin istoric, și nu în general, ci este chiar esența Istoriei.

3. Întrebarea cine este omul trebuie pusă întotdeauna în corelație de esență cu întrebarea despre ce este vorba în cazul ființei. Întrebarea privitoare la om nu este una antropologică, ci una istoric meta-fizică. [Întrebarea nu poate fi pusă în chip satisfăcător în sfera metafizicii tradiționale care rămîne în esență „fizică".]

De aceea nu se cuvine ca, folosind un concept de om adus din altă parte, să răstălmăcim ceea ce în propoziția lui Parmenide se numește νοῦς și νοεῖν, ci va trebui să învățăm să înțelegem că ființa omului se determină abia pornind de la survenirea coapartenenței de esență a ființei și a priceperii.

Ce este omul în această dominație a ființei și a priceperii ? Începutul fragmentului 6, pe care l-am citat deja, ne oferă răspunsul: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι: nevoință este λέγειν, precum și priceperea, în speță a ființării în ființa sa [cf. pp. 119, 177 și 181].

Acest νοεῖν nu trebuie încă în nici un caz înțeles ca gîndire. Pe de altă parte, nici nu este îndeajuns să-l concepem ca pe o pricepere, cîtă vreme considerăm apoi „priceperea", aproape fără să știm și așa cum obișnuim, drept o putință, drept un mod de comportare al omului, în speță al celui pe care ni-l reprezentăm potrivit unei vide și palide biologii, psihologii sau epistemologii. Acest lucru se întîmplă și atunci cînd nu recurgem în mod explicit la asemenea reprezentări.

Priceperea, precum și ceea ce spune despre ea propoziția lui Parmenide, nu reprezintă o putință a omului

altminteri deja bine definit, ci priceperea este o survenire în care, survenind, omul intră, acum abia, în Istorie ca ființător, adică apare, ceea ce înseamnă [în sens literal] că vine el însuși la ființă.

Priceperea nu este un mod de comportare pe care [150]
omul îl are ca pe o proprietate a sa, ci invers: priceperea este acea survenire care îl are pe om. Iată de ce se vorbește mereu numai despre νοεῖν, despre pricepere. Ceea ce se împlinește în această spusă a lui Parmenide este chiar apariția știutoare a omului ca om ce ține de Istorie (în calitatea sa de păstrător al ființei). Spusa aceasta este într-un mod tot atît de decisiv determinarea faptului de a fi om, normativă pentru Occident, pe cît este o caracterizare a esenței ființei. În coapartenența reciprocă a ființei și a naturii umane iese la lumină despărțirea celor două. Disocierea „ființă și gîndire" a devenit de multă vreme atît de ștearsă, vidă și fără de rădăcini încît noi nu mai izbutim să-i recunoaștem originea decît dacă ne întoarcem la începuturile ei.

Dacă felul și direcția opoziției dintre ființă și gîndire sînt atît de unice în felul lor, asta se întîmplă tocmai pentru că aici omul pășește în fața ființei. Această survenire este apariția știutoare a omului ca om ce ține de Istorie. Abia după ce omul a fost cunoscut ca ființînd în acest chip, el a putut fi apoi „definit" și printr-un concept, și anume ca ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*, viețuitoare dotată cu rațiune. În această definiție a omului apare λόγος-ul, dar sub o formă absolut de nerecunoscut și într-un context foarte ciudat.

Această definiție a omului este, în fond, una zoologică. Ζῷον-ul acestei zoologii rămîne nedefinit în mai multe privințe. Numai că tocmai în cadrul *acestei* definiții a omului a fost construită doctrina occidentală

despre om, întreaga psihologie, etică, epistemologie și antropologie. De multă vreme hoinărim printr-un amestec încîlcit de reprezentări și concepte împrumutate din aceste discipline.

Dar întrucît definiția omului, pe care se sprijină toate, este deja o decădere, pentru a nu mai vorbi de interpretările pe care ea le-a primit mai tîrziu, noi nu vom putea vedea nimic din ceea ce este rostit și ceea ce se
[151] petrece în spusa lui Parmenide, cîtă vreme gîndim și întrebăm în direcția privirii indicată în prealabil de această definiție.

Reprezentarea curentă despre om, laolaltă cu toate variantele ei, este însă numai una dintre barierele ce ne împiedică accesul la spațiul în care apariția naturii umane survine inițial și este adusă la o postură stabilă. Cealaltă barieră constă în aceea că însăși *întrebarea* menționată privitoare la om ne rămîne străină.

Există acum, ce-i drept, cărți cu titlul: *Ce este omul?* Dar întrebarea aceasta rămîne scrisă numai pe coperta cărții. În realitate întrebarea nu este pusă; și nu din cauză că interogarea a fost pur și simplu uitată pe parcursul scrierii febrile a cărții, ci din cauză că autorii se află deja în posesia unui răspuns la întrebare, un răspuns din care rezultă totodată că nici nu se cuvine ca ea să fie pusă. Faptul că cineva crede în principiile exprimate de dogma Bisericii catolice este treaba individuală a fiecăruia și nu constituie aici subiect de discuție. Dar faptul că pui pe copertele cărților tale întrebarea „Ce este omul?", *fără* ca totuși să întrebi, deoarece nici *nu vrei* și nici *nu poți* să întrebi, acesta este un procedeu care a pierdut din capul locului îndreptățirea de a fi luat în serios. Faptul că apoi „Frankfurter Zeitung", de pildă, elogiază o asemenea carte în care întrebarea rămîne doar

pe copertă drept „o carte extraordinară, impunătoare și curajoasă" arată pînă și unui orb unde ne aflăm.

De ce amintesc aici lucruri secundare în legătură cu interpretarea spusei lui Parmenide? Această literatură de duzină este desigur lipsită de greutate și de importanță. Dar nu este lipsită de importanță starea de paralizie care durează de atîta vreme și de care a fost cuprinsă orice pasiune a interogării. Această stare a făcut ca toate normele și atitudinile să fie perturbate, astfel încît cei mai mulți nici nu mai știu în privința a ce și în ce sens anume trebuie luate deciziile autentice pentru ca măreția voinței istorice să se însoțească cu precizia și originaritatea *cunoașterii* istorice. Sugestii ca cele date aici nu pot [152] decît să indice cît de mult s-a îndepărtat de noi interogarea privită ca o survenire fundamentală a ființei ce ține de Istorie. Numai că noi am pierdut chiar și înțelegerea întrebării. De aceea vom oferi acum reperele esențiale pentru a putea pătrunde cu gîndul ceea ce urmează:

1. Determinarea esenței omului nu este niciodată răspuns, ci, în esență, întrebare.

2. Interogarea acestei întrebări este istorică într-un sens originar, în sensul că această interogare creează, ea mai întîi, Istoria.

3. Lucrurile stau astfel deoarece întrebarea „ce este omul?" poate fi pusă numai în cadrul interogării privitoare la ființă.

4. Numai acolo unde ființa se deschide în interogare survine Istoria și deci acea ființă a *omului* în virtutea căreia el îndrăznește să se expună confruntării cu ființarea ca ființare.

5. Abia această confruntare interogativă îl readuce pe om la ființarea care este el însuși și care trebuie să fie el însuși.

6. Abia în măsura în care este interogativ-istoric omul ajunge la sine și este un sine. Sineitatea omului înseamnă: el trebuie să transforme ființa care i se deschide în Istorie și trebuie să-și găsească o postură stabilă în cuprinsul ei. Sineitatea nu înseamnă că el este în primul rînd un „eu" și o individualitate. El este aceasta tot atît de puțin pe cît este un „noi" și o comunitate.

7. De vreme ce omul este el însuși în măsura în care este istoric, întrebarea privitoare la propria ființă trebuie să se transforme din „ce este omul?" în întrebarea „*cine* este omul?"

Ceea ce exprimă spusa lui Parmenide este o determinare a esenței omului pornind de la esența ființei înseși.

Dar nu știm încă în ce fel este determinată aici esența omului. Pentru început a trebuit să conturăm spațiul în interiorul căruia vorbește acea spusă și pe care și ea, în măsura în care pătrunde în el vorbind, îl deschide
[153] la rîndul ei. Dar nici această indicație generală nu este încă suficientă pentru a ne elibera de reprezentările curente despre om și de modul determinării sale conceptuale. Ca să înțelegem spusa lui Parmenide și ca să-i sesizăm adevărul trebuie să știm cît de cît ceva despre *Dasein*-ul grecesc și despre ființă.

§ 52. *Poetizarea gînditoare ca deschidere esențială a faptului de a fi om. Interpretarea prin intermediul a trei parcursuri a primului cînt al corului din* Antigona *lui Sofocle*

Din spusa lui Heraclit, citată de mai multe ori, am aflat că numai în πόλεμος, în ieșirea combativă din indistincție (a ființei) survine separarea zeilor și a oamenilor. Numai o asemenea luptă ἔδειξε, *arată*. Ea face

ca zeii și oamenii să iasă la iveală în ființa lor. Cine este omul nu vom afla printr-o definiție doctă, ci numai văzînd cum omul intră într-o separare combativă cu ființarea, căutînd s-o aducă în ființa sa, adică punînd-o în limita și în configurația ei, adică proiectînd ceva nou (ce nu este încă ajuns la prezență), adică poetizînd în chip originar, întemeind poetic.

Gîndirea lui Parmenide și a lui Heraclit mai este încă poetică, ceea ce aici înseamnă: filozofică, și nu științifică. Dar întrucît, în această gîndire care poetizează, gîndirea are preeminență, gîndirea despre ființa omului pornește în propria ei direcție, cu propriile sale măsuri. Pentru a lămuri în chip mulțumitor această gîndire poetică pornind de la latura opusă care îi e complementară și pentru a pregăti astfel înțelegerea ei, vom chestiona acum un produs al poetizării gînditoare a grecilor, în care s-a ctitorit în chip autentic ființa și *Dasein*-ul grec care ține de ea: tragedia.

Dorim să înțelegem disocierea „ființă și gîndire" în originea ei. Ea este o emblemă pentru atitudinea fundamentală a spiritului occidental. Potrivit ei ființa se [154]
determină pornind de la sfera gîndirii și a rațiunii. Acest lucru este valabil și atunci cînd spiritul occidental se sustrage unei simple dominații a rațiunii, dorind „iraționalul" și căutînd „alogicul".

Urmărind originea disocierii *ființă și gîndire* întîlnim spusa lui Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Potrivit traducerii și concepției obișnuite ea spune: gîndirea și ființa sînt unul și același lucru.

Putem numi spusa aceasta propoziția călăuzitoare a filozofiei occidentale, firește numai dacă îi adaugăm și următoarea observație:

Spusa aceasta a devenit propoziția călăuzitoare a filozofiei occidentale prin faptul că nu a mai fost înțe-

leasă, deoarece adevărul ei originar nu a mai putut fi reținut. Căderea din adevărul acestei spuse a început deja la greci, imediat după Parmenide. Adevăruri originare de o asemenea anvergură nu pot fi păstrate decît dacă ajung să fie desfășurate mereu mai originar; dar nicidecum prin simpla lor aplicare și printr-o simplă invocare a lor. Ceea ce este originar rămîne originar numai dacă are posibilitatea permanentă să fie ceea ce este: origine ca izvorîre [din starea de ascundere a esenței]. Încercăm să redobîndim adevărul originar al acelei spuse. O primă sugestie asupra interpretării schimbate am dat-o prin traducerea noastră. Parmenide nu spune: „gîndirea și ființa sînt unul și același lucru", ci „priceperea și ființa își aparțin reciproc".

Dar ce înseamnă aceasta?

Într-un fel spusa îl are în vedere pe om. De aceea este aproape inevitabil ca în primă instanță să introducem în ea reprezentarea obișnuită despre om.

Numai că prin aceasta se pierde esența omului așa cum a fost ea experimentată de greci și se ajunge la o
[155] răstălmăcire, fie în sensul conceptului creștin sau a celui modern de om, fie în sensul unui amestec searbăd și inconsistent al celor două.

Dar această răstălmăcire în direcția unei reprezentări *ne*grecești despre om nu este răul cel mai mare.

Grav cu adevărat e faptul că adevărul acestei spuse în genere este ratat.

Căci în ea se împlinește, aici abia, determinarea decisivă a faptului de a fi om. De aceea nu trebuie să îndepărtăm, în actul interpretării, cutare sau cutare reprezentare inadecvată omului, ci în genere orice reprezentare. Trebuie să încercăm doar să ascultăm ceea ce se spune acolo.

Dar pentru că nu sîntem numai lipsiți de experiență în privința unei asemenea ascultări, ci pentru că avem totodată mereu urechile pline de lucruri care ne împiedică să ascultăm cum se cuvine, a trebuit să vedem care sînt condițiile pentru o interogare justă a întrebării „ce este omul?" mai degrabă sub forma unei enumerări.

Dar de vreme ce determinarea prin gîndire a faptului de a fi om împlinită de Parmenide nu este accesibilă în chip nemijlocit decît cu dificultate, fiind, totodată, stranie, vom căuta mai întîi ajutor și îndrumare, ascultînd un prim proiect poetic al faptului de a fi om la greci.

Să citim primul cînt al corului din *Antigona* lui Sofocle (v. 332–375). Să ascultăm mai întîi cuvîntul grecesc pentru a prinde măcar ceva din sunet. Traducerea sună astfel:

Multe forme îmbracă nefamiliarul, dar nimic
dincolo de om, mai nefamiliar, nu se ridică mișcîndu-se.
Acela iese în larg pe talazurile învolburate
cînd este dezlănțuită furtuna de sud a iernii
și navighează în munții
valurilor sălbatic despicate.
Pe cel mai sublim dintre zei, pămîntul,
pe cel indestructibil și care nu cunoaște strădania, [156]
el îl sleiește răsturnîndu-l an de an,
mînînd încolo și încoace cu caii
plugurile.

Și stolul de păsări ușor plutitor
îl prinde în plasă și vînează
gloata de animale ale sălbăticiei
și ai mării locuitori mișcători
omul cu mintea scormonitoare.

El învinge cu viclenie animalul
care înnoptează pe munți pribegind,
grumazul cu coamă aspră al calului
și taurul nicicînd înfrînt
îmbrățișîndu-l cu lemnul
îl silește în jug.

S-a potrivit și în sunetul cuvîntului
și în atoateînțelegerea cea repede ca vîntul
și în curajul
de-a stăpîni cetățile.
Și cum ar putea fugi, s-a gîndit,
de săgețile
furtunilor și ale gerurilor fără de pereche.

Ieșind în larg pretutindeni pe drum, neajutorat și fără de ieșire
ajunge la nimic.
Singură, de năvala morții,
nu poate prin fugă să scape,
chiar dacă de boala aducătoare de suferințe
a știut, abil, să se ferească.

Șiret desigur, pentru că meșteșugul
putinței îl stăpînește dincolo de așteptări,
cînd mintea îl duce la rău
cînd, pe de altă parte, izbutește în ceea ce e cinstit.
Între legea pămîntului și
[157] *rostul ce stă sub jurămînt al zeilor se năpustește el.*
Înălțîndu-se mult deasupra lăcașului, pierzînd lăcașul
astfel e el, cel pentru care neființătorul e mereu ființător,
el, deschis cutezării.

Fie să nu ajungă în inima căminului meu
și nici să nu stea a lui amăgire alături de cunoașterea mea
cel care face astfel de lucruri.

Interpretarea care urmează este, prin forța lucrurilor, incompletă, fie doar și pentru faptul că nu poate fi construită pornind de la întregul tragediei și cu atît mai puțin de la opera poetului în ansamblul ei. De asemenea, nu ne vom referi la variantele de lectură sau la schimbările care s-au efectuat în text. Vom face interpretarea urmînd *trei parcursuri* și vom străbate de fiecare dată întregul cîntului într-o perspectivă mereu diferită.

Urmînd *primul* parcurs vom face să se vadă mai cu seamă substanța intimă a poemului, care totodată susține și străbate întregul și, deopotrivă, configurația lui stilistică.

Urmînd cel de *al doilea* parcurs vom merge pe firul strofelor și al antistrofelor și vom circumscrie limitele întregului domeniu pe care-l deschide opera poetică.

Urmînd cel de *al treilea* parcurs vom încerca să ne situăm în centrul întregului pentru a cumpăni cine este, potrivit acestei rostiri poetice, omul.

a) Primul parcurs: schița internă a esenței nefamiliarului prin excelență, domeniile și dimensiunile dominației sale și ale destinului său

Primul parcurs. Căutăm acel ceva care susține și străbate întregul. De fapt, nici nu avem nevoie să-l căutăm. Întreit este acel ceva care se năpustește în trei rînduri asupra noastră asemeni unui asalt repetat, zdrobind [158]

din capul locului toate normele obișnuite ale interogării și determinării.

Primul este începutul: πολλὰ τὰ δεινὰ...

Multe forme îmbracă nefamiliarul, dar nimic dincolo de om, mai nefamiliar, nu se ridică mișcîndu-se.

În aceste două versuri de început este aruncat înaintea întregului cînt care urmează acel ceva pe care el se va strădui apoi să-l recupereze în secvențele sale de rostire separate și pe care va trebui să-l închidă în configurația cuvîntului. Omul este, cu *un* cuvînt, τὸ δεινότατον, lucrul cel mai nefamiliar. Această rostire despre om îl surprinde pe acesta pornind de la hotarele extreme și de la abisurile abrupte ale ființei sale. Acest caracter abrupt și extrem nu se arată niciodată ochilor ce urmăresc o simplă descriere și fixare a ceea ce este de față, chiar dacă ar fi mii de ochi care să caute caracteristici și stări ale omului. O asemenea ființă nu se arată decît proiectului poetic-meditativ. Nu vom găsi aici nimic dintr-o descriere a unor exemplare umane în carne și oase, dar tot atît de puțin ceva de genul unei supralicitări oarbe și stupide a esenței omului, izvorîtă din acea nemulțumire ursuză, care încearcă să înhațe o măreție ratată; nu vom găsi nimic din caracterul copleșitor al unei personalități. La greci nu existau încă personalități [și, de aceea, nici ceva supra-personal]. Omul este τὸ δεινότατον, cel mai nefamiliar dintre cele nefamiliare. Cuvîntul grecesc δεινόν și traducerea noastră necesită aici o explicație prealabilă. Ea nu poate fi oferită decît pornind de la o privire prealabilă neexplicită asupra întregului cînt, care, el abia și numai el, reprezintă interpretarea adecvată a primelor două versuri. Cuvîntul grecesc δεινόν este ambiguu, el are acea ambiguitate nefami-

liară cu care rostirea grecilor străbate, măsurîndu-le, separările combative și opozitive ale ființei.

Pe de o parte, δεινόν denumește groaznicul, dar nu în sensul de mici temeri și, cu atît mai puțin, în sensul acela decăzut, nătîng și total inutil în care este astăzi folosit cuvîntul cînd se spune „îngrozitor de drăguț". Acest δεινόν este groaznicul în sensul dominației co- [159]
pleșitoare care provoacă în aceeași măsură spaima năprasnică, temerea autentică, dar și sfiala reculeasă, tăcută, care vibrează în sine. Ceea ce e violent, copleșitorul constituie trăsătura esențială a dominației înseși. Acolo unde irumpe acesta, ea își *poate* reține în sine puterea sa copleșitoare. Dar astfel ea nu devine mai inofensivă, ci *și mai* groaznică și mai îndepărtată.

Pe de altă parte, δεινόν înseamnă însă violentul în sens de cel care folosește violența, și nu doar dispune de un potențial de violență, ci chiar este violent în mod activ, în măsura în care folosirea violenței este nu doar o trăsătură fundamentală a acțiunilor sale, ci chiar a *Dasein*-ului său. Conferim aici sintagmei „acțiune-violentă" un sens esențial care trece cu totul dincolo de semnificația obișnuită potrivit căreia ea înseamnă de cele mai multe ori simplă brutalitate și arbitrarietate. Violența este văzută în acest caz pornind de la domeniul în care negocierea pentru obținerea unui compromis și protejarea reciprocă constituie norma *Dasein*-ului, astfel încît orice violență este degradată, devenind în mod necesar doar o tulburare și lezare.

Ființarea în întregul ei este, ca dominație, ceea ce copleșește, δεινόν în primul sens. Dar omul este δεινόν o dată în primul sens, în măsura în care rămîne expus acestui ceva copleșitor, de vreme ce prin însăși esența sa el își are locul în ființă. Dar omul este totodată δεινόν

pentru că este cel care acționează cu violență în sensul amintit mai sus. [El adună acel ceva care domină și îl face să devină manifest.] Omul este cel care acționează cu violență nu în plus pe lîngă alte lucruri, ci numai în sensul că, pe temeiul acestei acțiuni-violente și în virtutea ei, el folosește violența împotriva copleșitorului. Deoarece el este, într-un sens originar unic, *de două ori* δεινόν, de aceea el este τὸ δεινότατον, cel care este cel mai violent: cel ce acționează violent în mijlocul copleșitorului.

Dar de ce traducem δεινόν prin „ne-familiar" ? Nu pentru a ascunde și nici măcar pentru a diminua sensul violentului, al copleșitorului, precum și al celui care acționează cu violență. Dimpotrivă: de vreme ce δεινόν
[160] este spus la gradul superlativ și este îngemănat cu ființa omului, esența ființei astfel determinate trebuie să ajungă deîndată să fie privită pornind de la acest aspect hotărîtor. Însă oare caracterizarea violentului ca fiind nefamiliarul nu devine ea tocmai atunci o determinare ulterioară care nu face decît să țină seama de felul în care acționează violentul asupra noastră, cînd în realitate ceea ce contează este să înțelegem δεινόν în felul cum este el și în ceea ce este el în sine ? Dar noi nu înțelegem nefamiliarul în sensul de impresie asupra stărilor noastre afective.

Înțelegem ne-familiarul ca acel ceva care ne aruncă din „ceea ce este familiar", adică intim, obișnuit, cunoscut, neamenințat. Ceea ce este străin ne împiedică să rămînem la ceea ce este al nostru. În aceasta rezidă copleșitorul. Omul este însă cel mai nefamiliar, nu numai pentru că își trăiește esența în mijlocul ne-familiarului înțeles astfel, ci și pentru că iese din hotarele sale, în primă instanță și cel mai adesea obișnuite, intime; și pentru că depășește, ca cel ce acționează cu violență,

hotarul sălașului său intim și aceasta tocmai în direcția nefamiliarului luat în sensul de copleșitor.

Însă pentru a putea judeca în toată amploarea sa acest cuvînt pe care corul îl spune despre om trebuie să mai avem în vedere și un alt lucru. Acest cuvînt potrivit căruia omul este τὸ δεινότατον, cel mai nefamiliar, nu vrea să-i atribuie omului o calitate specială, ca și cum el ar mai fi și altceva. Dimpotrivă, cuvîntul spune că a fi cel mai nefamiliar este trăsătura fundamentală a esenței omului în interiorul căreia trebuie consemnate de fiecare dată și întotdeauna toate celelalte trăsături. Spusa potrivit căreia „omul este cel mai nefamiliar" e definiția *grecească* autentică a omului. Pătrundem cu adevărat pînă la survenirea ne-familiarității abia atunci cînd surprindem totodată puterea aparenței și lupta cu ea în apartenența sa esențială la *Dasein*.

După primele versuri și referindu-se la ele este rostit, în versul 360, cel de al *doilea* cuvînt fundamental și însemnat. Versul se află la mijlocul strofei a doua: παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται: „Ieșind în larg, [161]
pretutindeni pe drum, neajutorat și fără de ieșire ajunge la nimic." Cuvintele esențiale sînt παντοπόρος ἄπορος. Cuvîntul πόρος înseamnă: trecere prin..., traversare către..., făgaș. Omul își croiește făgașul către orice, îndrăznește să avanseze în toate domeniile ființării, ale dominației copleșitoare și tocmai făcînd aceasta este aruncat de pe orice făgaș. Abia astfel se deschide întreaga ne-familiaritate a celui care este cel mai nefamiliar; el nu numai că simte ne-familiaritatea ființării în întregul ei, nu numai că, făcînd astfel, se izgonește pe sine, *ca cel care acționează cu violență*, în afara sălașului său intim, ci, în toate acestea, el devine cel mai nefamiliar abia în

măsura în care, fiind cel care pe toate căile e fără de ieșire, este aruncat în afara oricărei relații cu sălașul intim și ἄτη — ruina, nenorocirea — vine peste el.

Intuim în ce măsură acest παντοπόρος ἄπορος conține o interpretare a lui δεινότατον.

Interpretarea se desăvîrșește în cel de al treilea cuvînt însemnat din versul 370: ὑψίπολις ἄπολις. Vedem cum această expresie are aceeași construcție ca și παντοπόρος ἄπορος și este și ea așezată în mijlocul antistrofei. Numai că ea vorbește într-o altă direcție a ființării. Nu se vorbește de πόρος, ci de πόλις ; nu sînt numite toate făgașele în domeniile ființării, ci doar temeiul și locul *Dasein*-ului propriu omului însuși, locul de intersectare a tuturor acestor făgașe, πόλις-ul. Se traduce πόλις prin stat și cetate-stat, dar această traducere nu acoperă sensul întreg al cuvîntului. Πόλις înseamnă mai degrabă locașul, acel „aici", în care și în virtutea căruia *Da-sein*-ul este o ființă istorică. Πόλις-ul este locașul istoriei, este acel „aici" *în* care, *din* care și *pentru* care survine Istoria. Acestui locaș al Istoriei îi aparțin zeii, templele, preoții, sărbătorile, jocurile, poeții, gînditorii, suveranul, sfatul bătrînilor, adunarea poporului, armata și corăbiile. Toate acestea nu sînt „politice", adică nu aparțin πόλις-ului prin faptul că stabilesc o relație cu un om de stat, cu un conducător de oști și cu problemele de stat. Dimpotrivă, cele enumerate sînt politice, adică se află în locașul Istoriei, în măsura în care, de pildă, poeții sînt *numai* poeți, dar atunci cu adevărat poeți, în măsura în care gînditorii sînt *numai* gînditori,
[162] dar atunci cu adevărat gînditori, în măsura în care preoții sînt *numai* preoți, dar atunci cu adevărat preoți, în măsura în care suveranii sînt *numai* suverani, dar

atunci cu adevărat suverani. *Sînt* înseamnă însă: fiind cei ce acționează cu violență, ei folosesc violența și devin eminenți în locașul Istoriei, în calitatea lor de creatori și de făptuitori. Înălțîndu-se astfel în locașul Istoriei, ei devin totodată ἄπολις, fără cetate și fără locaș, singuratici, ne-familiari și fără ieșire, deși aflați în mijlocul ființării în întregul ei, totodată fără lege și fără hotar, fără adăpost și fără rost, pentru că abia *în calitatea lor de creatori* ei trebuie să întemeieze toate acestea de fiecare dată.

Primul parcurs ne arată schița interioară a esenței celui mai nefamiliar, domeniile și întinderile dominației sale și ale destinului său. Să revenim acum la început și să încercăm să urmăm cel de al doilea parcurs al interpretării.

b) Cel de al doilea parcurs: desfășurarea ființei omului ca cel ce este nefamiliar prin excelență

Cel de al doilea parcurs. În lumina celor spuse vom merge acum pe firul strofelor și vom asculta cum se desfășoară ființa omului, aceea de a fi cel mai nefamiliar. Vom încerca să vedem dacă δεινόν este luat în primul sens și în ce fel anume; dacă odată cu aceasta δεινόν iese în evidență în cel de al doilea sens și în ce fel anume; dacă, prin corelația celor două sensuri, se ridică înaintea noastră ființa celui mai nefamiliar în configurația esenței sale și în ce fel anume.

Prima strofă numește marea și pămîntul — fiecare fiind ceva copleșitor (δεινόν) în felul său. Numirea mării și a pămîntului nu înseamnă, firește, că acestea sînt

luate doar în sensul geografic și geologic în care nouă, celor de azi, ne apar aceste fenomene naturale pentru ca apoi, punînd în joc puțin sentimentalism, să le mai retușăm în treacăt. Se spune aici „mare" ca și cum acest cuvînt ar fi fost rostit pentru prima oară, parcă laolaltă cu valurile din timpul iernii, cînd marea, neîncetat, își smulge, deschizîndu-și-l, adîncul, pentru a se arunca
[163] apoi pe sine în el. Imediat după spusa principală și călăuzitoare de la început, cîntul se declanșează brusc cu aceste cuvinte: τοῦτο καὶ πολιοῦ. El cîntă ieșirea în largul abisului învolburat, părăsirea terenului solid. Plecarea nu are loc pe netezimea senină a apelor strălucitoare, ci pe marea cuprinsă de furtuna iernii. Rostirea despre această plecare este prinsă armonic în legea îmbinării cuvintelor și versurilor, la fel cum χωρεῖ, din versul 336, este așezat acolo unde se modifică abrupt măsura versificației; χωρεῖ, „el abandonează locul", „pornește la drum" — și se avîntă în puterea covîrșitoare a valurilor mării, care nu pot oferi stabilitatea unui loc. Cuvîntul stă asemenea unei coloane în construcția acestor versuri.

Dar îngemănată ca într-un singur tot cu această plecare violentă în copleșitorul mării este irumperea fără odihnă în dominația indestructibilă a pămîntului. Să reținem bine: pămîntul este considerat aici supremul zeu. Fiind cel-ce-acționează-cu-violență, omul perturbă calmul creșterii, hrănirea și gestația celui fără de străduanie. Aici copleșitorul nu domină în felul sălbăticiei care se devorează pe sine, ci ca acel ceva care, fără străduanie și fără oboseală, punînd în joc superioritatea calmă a unei mari bogății, naște și dăruiește inepuizabilul care se ridică mai presus de orice zel. În

această dominație a pământului irumpe cel-ce-acționează-cu-violență; an de an el o răstoarnă cu plugul și îl împinge pe cel fără de strădanie în neodihna străduințelor sale. Marea și pământul, ieșirea în larg și răsturnarea brazdei sînt intim legate între ele prin acel καὶ (din versul 334) căruia îi corespunde τε din versul 338.

Să ascultăm acum antistrofa la toate acestea. Ea vorbește despre stolul de păsări din văzduh, despre vietățile din apă, despre taur și despre calul din munți. Viețuitoarea care, prinsă în visare, se leagănă în sine și în lumea ce o înconjoară, plutind mereu dincolo de sine, reînnoită în mereu alte forme, dar rămînînd totuși pe *unicul* său făgaș, știe prea bine locul unde înnoptează și pe cel al migrării sale. Ca viețuitoare, ea este aŋgrenată în dominația mării și a pământului. În această viață care se rostogolește în sine, și ale cărei orizont, rostuire și temei îi rămîn omului străine, în ea, deci, își aruncă el lațurile și năvoadele, pe ea o smulge din [164]
ordinea ei și o închide în îngrăditurile și țarcurile sale și o silește punînd-o în juguri. Acolo era ieșirea în larg și răsturnarea brazdei, aici este captura și siluirea.

În acest loc, înainte de a trece la cea de a doua strofă și la antistrofa ei, se impune să introducem o *precizare* menită să prevină o răstălmăcire a acestei opere poetice, o răstălmăcire pe care omul modern este oricînd înclinat să o facă și care, de altfel, este curentă. Am arătat deja că aici nu este vorba de o descriere și de o ilustrare a domeniilor și a conduitei omului — simplă ființare printre alte ființări —, ci de proiectul poetic a ființei sale pornind de la posibilitățile și limitele sale extreme. Prin aceasta am respins deja și cealaltă părere potrivit căreia cîntul ar povesti dezvoltarea omului de

la vînătorul sălbatic și luntrașul în pirogă pînă la constructorul de orașe și omul cultural. Acestea sînt reprezentări ale etnografiei și ale psihologiei primitivilor. Ele provin din transferul ilegitim al unei științe a naturii, deja în sine falsă, asupra ființei omului. Eroarea fundamentală pe care se întemeiază asemenea moduri de a gîndi constă în opinia că începutul istoriei este primitivul și ceea ce a rămas încă în urmă, neajutoratul și neputinciosul. În realitate este invers. Începutul este lucrul cel mai nefamiliar și mai violent. Ceea ce urmează nu este o dezvoltare a începutului, ci banalizarea lui prin simplă extindere, este incapacitate de menținere în sine a începutului, este deposedarea lui de vigoare și totodată exagerare a lui pînă la o mutilare a mărețului, care devine mărime și întindere exprimate doar prin cifre și prin cantități. Cel mai nefamiliar *este* ceea ce el este, *tocmai pentru că* el adăpostește în sine un asemenea început în care toate lucrurile, pornind dintr-un prea plin, se revarsă în ceea ce este copleșitor și, ca atare, trebuie stăpînit.

Caracterul inexplicabil al acestui început nu este o insuficiență a cunoașterii noastre în domeniul istoriei și nici dovada unei neputințe a ei. În înțelegerea caracterului de mister propriu acestui început se află, dimpotrivă, autenticitatea și măreția cunoașterii istorice. A cunoaște originile istoriei nu înseamnă a dezgropa
[165] ceea ce e primitiv și a aduna oseminte. Așa cum nu înseamnă nici a practica, cu competență totală sau cu jumătăți de măsură, o știință a naturii. Dacă o asemenea cunoaștere există, ea nu poate fi decît mitologie.

Prima strofă și antistrofa sa vorbesc despre mare, pămînt și animal ca fiind copleșitorul pe care cel-ce-ac-

ționează-cu-violență îl face să se manifeste în toată forța sa covîrșitoare.

A doua strofă trece, privită superficial, de la o descriere a mării, a pămîntului, a animalelor, la o caracterizare a omului. Dar așa cum în prima strofă și în antistrofa ei nu se vorbește doar despre natură în sens mai restrîns, tot așa, în strofa a doua, nu se vorbește doar despre om.

Dimpotrivă, cele ce trebuie numite acum — în speță limba, înțelegerea, dispoziția sufletească, pasiunea și construirea — țin la fel de mult de violentul copleșitor ca și marea, pămîntul și animalul. Deosebirea este doar că acestea din urmă își întind dominația pretutindeni în jurul omului și îl poartă cu ele, îl oprimă și totodată îl însuflețesc, pe cînd celelalte îl domină străbătîndu-l, ele fiind tocmai acel ceva pe care omul — ca ființarea care este el însuși — trebuie să și-l asume în chip expres.

Acest ceva care domină străbătînd nu pierde nimic din copleșitorul său prin faptul că omul îl ia nemijlocit în puterea sa folosindu-i violența. Procedînd astfel, omul nu face decît să ascundă caracterul nefamiliar al limbii și al pasiunilor în care, în calitatea lui de om ce ține de Istorie, este rostuit, cînd, de fapt, lui i se pare că *el* este cel care dispune de ele. Caracterul nefamiliar al acestor forțe rezidă în aceea că ele par apropiate și obișnuite. Ele se livrează omului în chip nemijlocit numai în neesența lor, izgonindu-l astfel din propria lui esență și menținîndu-l în afara ei. În felul acesta, ceea ce în fond este cu mult mai îndepărtat și mai copleșitor decît marea și pămîntul, devine pentru el ceva în aparență foarte apropiat.

Cît de ne-acasă este omul în propria sa esență se vede din felul în care își închipuie că el e cel care a inven-

tat sau ar fi putut să inventeze limba și înțelegerea, construirea și activitatea poetică.

Cum ar putea omul să inventeze vreodată ceea ce
[166] îl domină străbătîndu-l și pe temeiul căruia el însuși poate în genere *să fie* ca om? Atunci cînd ne grăbim să credem că poetul îl face aici pe om să inventeze ceva de genul construirii și al limbii, uităm cu totul că în acest cînt se vorbește despre ceea ce este violent (δεινόν), despre ceea ce este nefamiliar. Cuvîntul ἐδιδάξατο nu înseamnă „omul a inventat", ci el a găsit calea către copleșitor, găsindu-se, abia acolo, pe sine însuși: violența acționării. „Pe sine însuși" înseamnă dimpotrivă, după cele spuse, cel care iese în larg și cel care răstoarnă brazda, cel care capturează și constrînge.

Ieșirea în larg, răsturnarea, capturarea și constrîngerea, ele abia, sînt în sine deschiderea ființării *ca* mare, *ca* pămînt, *ca* animal. Ieșirea în larg și răsturnarea brazdei survin numai prin faptul că forțele limbii, ale înțelegerii, ale dispoziției sufletești și ale construirii sînt ele însele dominate în acțiunea-violentă. Violența rostirii poetice, a proiectului meditativ, a configurării arhitecturale, a acțiunii creatoare de stat nu este activarea unei putințe pe care o posedă omul, ci o îmblînzire și o armonizare a forțelor în virtutea cărora ființarea se deschide ca o atare ființare prin faptul că omul se transpune în ea. Această stare de deschidere a ființării este acea violență pe care omul trebuie s-o domine, pentru ca abia acum, în acțiunea sa violentă în mijlocul ființării să fie el însuși, adică aparținător Istoriei. Ceea ce este avut în vedere aici în strofa a doua prin δεινόν nu trebuie interpretat greșit nici ca invenție, nici ca simplă putință sau înzestrare a omului.

Abia atunci cînd înțelegem că folosirea violenței în limbă, în înțelegere, în plăsmuirea formelor, în construire contribuie la rîndul ei la crearea (ceea ce înseamnă întotdeauna: pro-ducerea) acțiunii violente a croirii căilor ce duc la ființarea care își întinde dominația pretutindeni în jur, abia atunci vom înțelege caracterul nefamiliar a tot ce acționează cu violență. Căci omul, pe drum către oriunde, ajunge o ființă fără ieșire nu în sensul exterior că se ciocnește de bariere exterioare și că în felul acesta nu poate merge mai departe. În acest sens și în felul acesta tocmai că el poate să-și urmeze drumul în „așa-mai-departe". Dimpotrivă, lipsa de ieșire constă în aceea că el este mereu aruncat înapoi, [167]
ajungînd din nou pe căile croite de el însuși: el se împotmolește pe aceste căi croite, se încurcă în ceea ce a croit, își trasează orizontul lumii sale în această încurcătură, se încîlcește în aparență și își blochează astfel drumul către ființă. În felul acesta el se învîrte nebunește în propriul său cerc și are puterea să înlăture tot ce este ostil față de lumea sa. El își poate folosi orice abilitate în chip adecvat. Acțiunea-violentă care la origine croiește căile produce în sine propria ei dezordine legată de acea învîrtire nebunească, în sine lipsă de ieșire, și aceasta într-o asemenea măsură încît ea își blochează calea meditației asupra aparenței în care se învîrte ea însăși.

Un *singur* lucru face ca orice acțiune-violentă să eșueze în chip nemijlocit. Acesta este moartea. Ea supra-săvîrșește orice săvîrșire, ea supra-hotărnicește orice hotar. Aici nu există ieșire în larg și răsturnare, nici capturare și constrîngere. Însă acest ne-familiar care-l expulzează definitiv pe om din tot ceea ce îi este intim nu e un eveniment deosebit, care trebuie amintit printre

altele pentru că în cele din urmă apare și el. Fără ieșire în fața morții omul nu este abia atunci cînd stă să moară, ci neîncetat și prin chiar esența sa. În măsura în care *este*, omul se situează în fără-de-ieșirea proprie morții. Așa se face că *Da-sein*-ul este ne-familiaritatea însăși care se naște odată cu el. (Nefamiliaritatea care se naște în felul acesta trebuie întemeiată pentru noi inițial ca *Da-sein*, ca fapt-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii.)

Odată cu numirea *acestui* violent și nefamiliar, proiectul poetic al ființei și al naturii umane își marchează propriul hotar.

Căci a doua antistrofă nu mai aduce cu sine numirea *și* a altor forțe, ci ea aduce laolaltă în unitatea sa internă tot ce a fost spus înainte. Strofa finală readuce întregul în trăsătura sa fundamentală. Dar potrivit celor evidențiate în primul parcurs, trăsătura fundamentală a ceea ce trebuie cu adevărat rostit (a lui δεινότατον) constă tocmai în relația reciprocă unitară dintre cele două
[168] sensuri ale lui δεινόν. Astfel că strofa finală numește, punîndu-le împreună, trei lucruri.

1. Violența, violentul, în cuprinsul cărora se desfășoară activitatea celui-care-acționează-cu-violență, reprezintă întregul domeniu al mașinațiunii care i-a fost conferită, τὸ μαχανόεν. Cuvîntul „mașinațiune" nu este folosit de noi într-un sens depreciativ. Folosindu-l, ne gîndim la ceva esențial care ni se anunță în cuvîntul grecesc τέχνη. Acest cuvînt nu înseamnă nici artă, nici meșteșug și, cu atît mai puțin, tehnică în sens modern. Noi traducem τέχνη prin „cunoaștere" (*Wissen*). Dar aici este necesară o lămurire. Cunoaștere nu înseamnă aici rezultatul unor simple constatări despre lucruri aflate la îndemînă, dar care nu au fost cunoscute înainte.

Astfel de cunoștințe sînt întotdeauna doar simple adaosuri, chiar dacă ele sînt indispensabile pentru cunoaștere. Cunoașterea, înțeleasă în sensul autentic al lui τέχνη, este privirea inițială și constantă care trece dincolo de ceea ce este de fiecare dată nemijlocit prezent. Această situare-dincolo, proprie cunoașterii, realizează în prealabil — în moduri diferite, pe căi diferite și în domenii diferite — acel ceva care, el abia, dă lucrurilor nemijlocit prezente îndreptățirea lor relativă, posibila lor determinare și, cu aceasta, hotarul lor. Cunoașterea este putința-de-a-pune-în-operă ființa ca pe o ființare care este, de la caz la caz, într-un fel sau altul. De aceea, grecii numesc în mod expres arta în sensul ei autentic, precum și opera de artă τέχνη, pentru că arta aduce în chipul cel mai nemijlocit ființa, adică apariția care stă ferm și constant în sine, la o postură stabilă [într-un lucru prezent (în operă)]. Opera artei nu este în primul rînd operă pentru că este rezultatul unei operări, pentru că este făcută, ci pentru că obține prin acea operare ființa în ființarea sa. A obține prin operare înseamnă aici a aduce în operă; în această operă, în calitatea ei de lucru care apare, ajunge la strălucire deschiderea care domină, adică φύσις. Prin intermediul operei de artă în calitatea ei de ființă ființătoare, tot ce mai apare în alt chip și e deja prezent este, acum abia, confirmat și devine accesibil, interpretabil și inteligibil, *ca ființare* sau, dimpotrivă, ca neființător.

Întrucît în opera ca ființare, arta aduce într-un sens privilegiat ființa la o situare fermă și o face să apară, ea poate fi considerată drept putința-de-a-pune-în-operă ca atare, drept τέχνη. Punerea-în-operă (*Ins-Werk-Setzen*) este o obținere prin operare (*Er-wirken*) a ființei *în* ființare, cu

funcție de deschidere. Această superioară deschidere obți-
[169] nută prin operă și această menținere a deschisului este cunoașterea. Pasiunea de a cunoaște este interogarea. Arta este cunoaștere și, de aceea, τέχνη. Arta nu este τέχνη din cauză că pentru împlinirea ei sînt necesare priceperi „tehnice", unelte și materiale.

Astfel că τέχνη caracterizează acel δεινόν — deci ceea ce acționează cu violență — în trăsătura sa fundamentală decisivă; căci acțiunea violentă este utilizarea violenței împotriva copleșitorului: obținerea ființei prin lupta legată de cunoaștere (a ființei pînă atunci închise), prin intermediul a ceea ce apare și care este ființarea.

2. Așa cum δεινόν, ca acțiune violentă, își adună esența în cuvîntul grecesc fundamental τέχνη, tot așa δεινόν, în calitatea lui de copleșitor, iese la iveală în cuvîntul grecesc fundamental δίκη. Îl traducem prin „rost". Înțelegem aici rost mai întîi în sensul de rostuire și de ansamblu al a unor rostuiri; apoi rost ca înlățuire de rosturi, ca indicație pe care copleșitorul o dă dominării sale; și, în sfîrșit, rost ca ansamblu al rosturilor care rostuiesc, care constrîng la așezare în rost și supunere.

Atunci cînd δίκη este tradus prin „dreptate", iar aceasta este înțeleasă în sens juridic-moral, cuvîntul își pierde fundamentalul său conținut metafizic. Același lucru este valabil pentru interpretarea lui δίκη drept normă. Copleșitorul este, atunci cînd e vorba de puterea sa, în toate domeniile în care această putere se exersează, rostul. Ființa, φύσις, este, ca dominare, stare originară de strîngere laolaltă: este λόγος, este rost rostuitor: δίκη.

Așa se face că δεινόν în calitatea lui de copleșitor (δίκη) și δεινόν ca ceea ce acționează cu violență (τέχνη) stau unul în fața celuilalt, dar, desigur, nu ca două lu-

cruri prezente în chip nemijlocit. Acest față-în-față constă, dimpotrivă, în aceea că τέχνη pornește împotriva lui δίκη care, la rîndul ei, în calitate de rost, dispune de întreaga τέχνη. Acest față-în-față reciproc *este*. El este numai în măsura în care survine nefamiliarul prin excelență, ființa omului, în măsura în care omul ființează esențial ca Istorie.

3. Trăsătura fundamentală a lui δεινότατον constă în relația reciprocă a celor două sensuri ale lui δεινόν. Cel ce cunoaște se năpustește în mijlocul rostului, configurează [printr-o „sfîșiere deschizătoare"] ființa în ființare și totuși nu izbutește niciodată să învingă copleșitorul. De aceea el este aruncat încolo și încoace între [170]
rost și ne-rost, între ceea ce este rău și ceea ce este nobil. Fiecare înfrînare violentă a violentului este fie biruință, fie înfrîngere. Amîndouă elimină, fiecare în felul ei, din ceea ce este intim și amîndouă desfășoară, fiecare în felul ei, caracterul primejdios al ființei dobîndite sau pierdute. Amîndouă sînt, fiecare în felul ei, pîndite de distrugere. *Cel care acționează cu violență*, creatorul, cel care pornește în ne-rostit, cel care irumpe în ne-gîndit, cel care obține prin forță neîntîmplatul și face să apară nevăzutul, acest utilizator al violenței se află mereu în zona cutezanței (τόλμα v. 371). Îndrăznind să încerce să domine ființa, el trebuie să se expună invaziei ne-ființării, μὴ καλόν, destrămării, ne-trăiniciei, ne-rostuirii și nerostului. Cu cît mai mult se înalță piscul *Dasein*-ului istoric, cu atît mai larg se cască abisul prăbușirii bruște în neistoric, a cărei menire este să ne poarte într-o rătăcire fără de ieșire și prin care totodată orice urmă de lăcaș a dispărut.

Ajunși la capătul celui de al doilea parcurs, ne simțim ispitiți să întrebăm de ce mai e nevoie de un al treilea.

c) Cel de al treilea parcurs: interpretarea autentică ca rostire a nerostitului. Faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii propriu omului istoric ca breșă pentru deschiderea ființei în ființare — in-cidentul

Cel de al treilea parcurs. Adevărul decisiv al cîntului corului a fost evidențiat prin primul parcurs. Cel de al doilea parcurs ne-a condus prin toate domeniile esențiale ale violentului și ale celui ce acționează cu violență. Strofa finală împlinește strîngerea laolaltă a întregului în esența nefamiliarului prin excelență. Au mai rămas de subliniat și de lămurit unele amănunte. N-ar fi vorba atunci decît de un adaos la cele spuse pînă acum, fără să mai fi nevoie de un nou parcurs al interpretării. Dacă ne vom mulțumi să lămurim doar ceea [171] ce este spus nemijlocit în această operă, atunci interpretarea a ajuns la capăt. Cu toate acestea ea se află atunci abia la început. O interpretare autentică trebuie să arate acel ceva care nu mai este prins în cuvinte și care totuși este spus. Procedînd astfel interpretarea se vede pusă în situația de a folosi violența. Autenticul trebuie căutat acolo unde interpretarea științifică nu mai găsește nimic, tocmai pentru că acea interpretare înfierează drept neștiințific tot ce trece de teritoriul ei.

Aici însă, unde trebuie să ne mărginim la cîntul scos din contextul lui, nu putem îndrăzni să urmăm acest al treilea parcurs decît într-o privință anume, potrivit sarcinii care ne revine cu adevărat, și acest lucru, la rîndul lui, nu-l putem face decît foarte pe scurt. Amin-

tindu-ne de cele spuse cu ocazia primului parcurs, vom porni de la ceea ce s-a obținut în cel de al doilea parcurs prin explicarea strofei finale.

Acel δεινότατον al lui δεινόν, tot ce este mai nefamiliar în nefamiliar, este cuprins în relația opozitivă dintre δίκη și τέχνη. Tot ce este mai nefamiliar nu este superlativul nefamiliarului. El este, potrivit felului său, un element unic în cuprinsul nefamiliarului. În înfruntarea dintre întregul ființării copleșitoare și *Dasein*-ul violent al omului se obține posibilitatea prăbușirii în ceea ce este fără de ieșire și fără de lăcaș: distrugerea. Însă această distrugere și posibilitatea ei nu survin abia la sfîrșit, atunci cînd cel care acționează cu violență nu izbutește și dă greș într-o acțiune violentă singulară, ci distrugerea aceasta domină și pîndește de la bun început în înfruntarea dintre copleșitor și acțiunea violentă. Acțiunea violentă împotriva superiorității ființei se frînge în *chip necesar* de aceasta, dacă ființa domină ca ceea ce ființează în chip esențial, ca φύσις, ca dominație care se deschide.

Dar această necesitate a frîngerii nu poate exista decît în măsura în care acel ceva care se frînge în chip necesar este silit să devină un asemenea loc-privilegiat-al-deschiderii (*Da-sein*). Însă omul este silit să devină un asemenea loc-privilegiat-al-deschiderii, el este aruncat în nevoința unei asemenea ființe deoarece copleșitorul ca un atare copleșitor *are nevoie* pentru sine de un locaș al deschiderii, pentru ca el să apară dominînd. Esența faptului de a fi om ni se deschide abia atunci cînd e înțeleasă pornind de la această nevoință impusă de ființa însăși. Faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al- [172]
deschiderii propriu omului istoric, înseamnă: a fi așezat

ca breșă în care irumpe și apare superioritatea ființei, pentru ca apoi însăși această breșă să se frîngă de ființă.

Tot ce este mai nefamiliar (omul) este ceea ce este pentru că, din însuși temeiul său, el cultivă și ocrotește ceea ce este intim numai pentru a se desprinde cu violență din el și a lăsa să irumpă acel ceva care îl copleșește. Ființa însăși îl aruncă pe om pe făgașul acestei desprinderi violente care îl silește să treacă dincolo de sine, ca unul ce pornește în larg către ființă, pentru a o pune pe aceasta în operă și astfel pentru a menține deschisă ființarea în întregul ei. De aceea, cel care acționează cu violență nu cunoaște bunătatea și îmbunarea (în sensul obișnuit), nu cunoaște împăcarea și domolirea prin succes sau prestigiu și prin confirmarea acestuia. În toate acestea cel ce acționează cu violență vede, în calitatea sa de creator, numai aparența desăvîrșirii pe care el o disprețuiește. În dorința sa de a obține nemaiauzitul, el refuză orice ajutor. Pierzania este pentru el cea mai profundă și cea mai vastă afirmare a copleșitorului. Cînd opera obținută prin operarea creației se frînge, cînd apare gîndul că ea este un nerost și o simplă grămadă de gunoi (σάρμα), atunci el lasă copleșitorul în seama rostului său. Dar toate acestea nu se petrec sub forma unor „trăiri sufletești" în care s-ar tăvăli sufletul creatorului și cu atît mai puțin sub forma unor mărunte complexe de inferioritate, ci exclusiv în modalitatea însăși a punerii-în-operă. Tocmai *ca Istorie* se confirmă, în ipostaza operei, copleșitorul, ființa.

Ca breșă în care ființa pusă în operă se deschide în ființare, *Dasein*-ul omului istoric este un *in-cident (ein Zwischen-fall)*, incidentul prin care, dintr-odată, forțele superiorității dezlănțuite ale ființei se deschid și

trec în operă ca Istorie. Grecii au avut intuiția profundă a acestei apariții neașteptate și unice a *Dasein*-ului și au fost constrînși să o aibă de către ființa însăși care li s-a deschis ca φύσις, λόγος și δίκη. Este oricum de neimaginat că grecii să-și fi propus să facă pentru mileniile viitoare cultura Occidentului. De vreme ce în [173]
nevoința unică a *Dasein*-ului lor nu au folosit decît violența — fără ca astfel să înlăture nevoința, ci doar s-o amplifice —, ei au obținut pentru ei înșiși prin forță condiția fundamentală a adevăratei măreții istorice.

Trăită astfel și reașezată poetic în temeiul său, esența faptului de a fi om rămîne un mister inaccesibil înțelegerii, atunci cînd aceasta recurge grăbită la tot felul de evaluări.

Calificarea faptului de a fi om în termeni de mîndrie și cutezanță — dar cu o intenție depreciativă — îl scoate pe acesta din nevoința proprie esenței sale, aceea de a fi un in-cident. O asemenea evaluare îl concepe pe om ca simplă prezență nemijlocită, îl strămută într-un spațiu gol și îl evaluează potrivit unor table de valori oarecare, puse din afara lui. De același tip de răstălmăcire ține însă și părerea că rostirea poetului ar fi de fapt o neexprimată respingere a acestui fapt de a fi om și că, implicit, ea recomandă o modestie lipsită de violență, în sensul cultivării unei tihne confortabile. Această părere ar putea chiar, invocînd finalul cîntului, să se considere confirmată în îndreptățirea ei.

Cineva care ființează *astfel* [anume în sensul a tot ce e mai nefamiliar] trebuie să fie exclus de la vatră și de la sfat. Și totuși cuvîntul final al corului nu contrazice ceea ce el a spus înainte despre faptul de a fi om. În măsura în care corul se pronunță *împotriva* a tot ce e mai

nefamiliar, prin excelență, el spune că acest mod de a fi *nu* este cel pe care îl cunoaștem în viața de zi cu zi. Un asemenea *Dasein* nu poate fi dedus din banalitatea activității și a comportamentului obișnuit. Acest cuvînt final nu este cîtuși de puțin surprinzător; dimpotrivă, ar trebui să ne surprindă dacă el ar lipsi. În atitudinea sa de respingere, acest cuvînt confirmă în chip nemijlocit și deplin nefamiliaritatea esenței omului. Odată cu acest cuvînt final rostirea cîntului își regăsește propriul început.

§ 53. *Interpretarea reînnoită a spusei lui Parmenide în lumina cîntului intonat de cor la Sofocle: apartenența intimă a lui* νοεῖν *și* εἶναι *ca relație reciprocă între* τέχνη *și* δίκη. *Starea de neascundere ca nefamiliaritate. Perceperea ca decizie.* Λόγος*-ul ca nevoință și ca temei al limbii*

[174] Dar ce au de-a face toate acestea cu spusa lui Parmenide? Acesta nu vorbește nicăieri despre nefamiliaritate. El rostește numai, și destul de lapidar, coapartenența dintre percepere și ființă. Întrebîndu-ne ce înseamnă această coapartenență ne-am abătut către interpetarea lui Sofocle. Cu ce ne ajută ea? Doar nu putem s-o transpunem pur și simplu în interpretarea lui Parmenide. Cu siguranță că nu. Dar trebuie totuși să amintim de corelația originară de esență dintre rostirea poetică și cea meditativă; mai ales atunci cînd este vorba, ca aici, despre întemeierea și ctitorirea inuagurale, prin gîndire poetică și prin poezie meditativă, a *Dasein*-ului istoric al unui popor. Dar dincolo de această generală relație de esență,

ne întîlnim imediat cu o anumită trăsătură de conținut comună acestei activități poetice și acestei gîndiri.

Cu bună știință am evidențiat, cu ocazia celui de al doilea parcurs, în caracterizarea rezumativă a strofei finale, corelația dintre δίκη și τέχνη. Δίκη este rostul copleșitor. Τέχνη este acțiunea violentă a cunoașterii. Relația reciprocă dintre cele două este survenirea nefamiliarității.

Acum afirmăm: coapartenența intimă dintre νοεῖν (percepere) și εἶναι (ființă) despre care vorbește spusa lui Parmenide, nu este nimic altceva decît această relație reciprocă. Dacă vom putea arăta acest lucru, atunci va fi confirmată afirmația noastră, potrivit căreia această spusă circumscrie în primul rînd esența faptului de a fi om, ea nefiind nicidecum o referire întîmplătoare la om, făcută dintr-o perspectivă oarecare.

În sprijinul afirmației noastre vom recurge mai întîi la două reflecții mai generale. Apoi vom încerca inter- [175]
pretarea în amănunt a spusei lui Parmenide.

În relația reciprocă dintre δίκη și τέχνη, așa cum este ea exprimată cu mijloace poetice, δίκη semnifică de fapt ființa ființării în întregul ei. Încă dinainte de Sofocle întîlnim în gîndirea grecilor această folosire a cuvîntului. Spusa cea mai veche pe care ne-a transmis-o tradiția, cea a lui Anaximandru, vorbește despre ființă în corelația sa de esență cu δίκη.

Heraclit, la rîndul lui, numește pe δίκη atunci cînd dă determinări esențiale despre ființă. Fragmentul 80 începe astfel: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν .... „însă în raza privirii trebuie menținute separarea combativă care ființează-aducînd-laolaltă, precum și rostul ca ceea ce se înfruntă reciproc...“ Δίκη, ca structură care rostuiește, ține de separarea

combativă prin care φύσις, deschizîndu-se, face să strălucească (să vină la prezență în chip esențial) ceea ce apare și astfel φύσις ajunge să ființeze în chip esențial ca ființă (cf. fragm. 23 și 28).

În sfîrșit, Parmenide însuși rămîne un martor hotărîtor pentru folosirea de către gînditori a cuvîntului δίκη în rostirea despre ființă. Pentru el δίκη este zeița. Ea are în păstrare cheile care închid și deschid rînd pe rînd porțile zilei și ale nopții, cheile căilor ființei (dezvăluitoare), ale aparenței (care împiedică accesul) și ale nimicului (inaccesibil). Aceasta vrea să spună: ființa se deschide numai dacă rostul ființei este păzit și păstrat. Ființa, în calitate de δίκη, este cheia ființării în ansamblul rosturilor sale. Acest sens a lui δίκη poate fi desprins limpede din cele treizeci de versuri introductive, de o mare forță, ale „poemului didactic" al lui Parmenide, care s-au păstrat în întregime. Acum devine clar că rostirea poetică *și* rostirea meditativă despre ființă numesc ființa, adică o ctitoresc și o circumscriu, folosind același cuvînt: δίκη.

Celălalt punct care trebuie amintit pentru a susține în general afirmația noastră este următorul. S-a arătat deja înainte cum în perceperea concepută ca luare care aduce în față și preia este deschisă ființarea ca atare,
[176] ea ieșind astfel în față, în starea de neascundere. Asaltul lui τέχνη împotriva lui δίκη este pentru poet survenirea prin care omul își pierde reperele familiarității. Abia printr-o asemenea pierdere a familiarității se deschide spațiul familiarității ca atare. Însă odată cu aceasta — și numai astfel — se deschide, acum abia, și straniul, copleșitorul ca atare. În survenirea nefamiliarității se deschide, așadar, ființarea în întregul ei. Această deschidere

este survenirea stării de neascundere. Ea nu este nimic altceva decît survenirea nefamiliarității.

Desigur, vom replica, acest lucru este valabil pentru ceea ce spune poetul. Dar ceea ce nu regăsim în acea spusă sobră a lui Parmenide este tocmai nefamiliaritatea despre care tocmai am vorbit.

De aceea se impune ca acum să înfățișăm sobrietatea acestei gîndiri în adevărata ei lumină. O vom face interpretînd în amănunt spusa lui Parmenide. Vom spune din capul locului: Dacă se va dovedi că perceperea, în legătura ei intimă cu ființa (δίκη), este ceva care are nevoie de violență și astfel în calitate de acțiune violentă ea este o nevoință, iar ca nevoință poate fi îndurată numai în necesitatea unei lupte (în sensul de πόλεμος și de ἔρις), dacă în cursul acestei demonstrații se va vădi totodată că perceperea se află într-o corelație explicită cu logosul, iar acest logos se dovește a fi temeiul faptului de a fi om, atunci afirmația noastră privind înrudirea intimă dintre vorba gînditorului și rostirea poetului își va dobîndi întemeierea.

Vom arăta trei lucruri:

1. Perceperea nu este un simplu proces, ci o de-cizie.

2. Perceperea se află într-o intimă comunitate de esență cu logosul. Acesta este o nevoință.

3. Logosul întemeiează esența limbii. El este ca atare o luptă și este temeiul întemeietor al *Dasein*-ului istoric al omului în mijlocul ființării în întregul ei.

Privitor la punctul 1. Acel νοεῖν, perceperea, nu este încă sesizat îndeajuns potrivit esenței lui atunci cînd nu facem decît să ne ferim să-l confundăm cu activitatea gîndirii sau, ceea ce este și mai grav, cu judecarea. [177]
Așa cum a fost ea caracterizată mai înainte, ca ocupare a unei poziții de receptare a apariției ființării, perceperea

nu este nimic altceva decît pornirea proprie pe un drum privilegiat. Însă aceasta înseamnă totodată: perceperea este trecerea prin locul de întretăiere al celor trei căi. Ea poate deveni acest lucru numai dacă este din însuși temeiul ei *de-cizie în favoarea* ființei și *împotriva* nimicului și astfel confruntare *cu* aparența. Totuși, pentru a se împlini și pentru a rezista la implicarea, ce amenință mereu, în cotidian și obișnuit, o asemenea de-cizie trebuie să folosească violența. Actul de violență al pornirii astfel de-cise pe calea către ființa ființării îl strămută pe om, scoțîndu-l din spațiul familiarului, din ceea ce, în momentul acela, îi este cel mai aproape și cel mai obișnuit.

Abia cînd vom înțelege perceperea ca pe o asemenea pornire, abia atunci vom fi feriți de eroarea de a o interpreta ca pe un comportament oarecare al omului, ca pe o utilizare de la sine înțeleasă a capacităților sale spirituale sau chiar ca pe un proces sufletesc care apare cînd și cînd. Dimpotrivă, perceperea este *smulsă prin luptă* rutinei și îi este opusă. Legătura ei intimă cu ființa ființării nu se realizează de la sine. Numirea acestei legături intime nu este pur și simplu stabilirea unui fapt, ci trimite la acea luptă. Sobrietatea spusei lui Parmenide este o sobrietate a gîndirii, pentru care rigoarea conceptului care percepe constituie configurația fundamentală a faptului de a fi sesizat.

Privitor la punctul 2. Mai înainte ne-am sprijinit pe fragm. 6 pentru a face vizibilă deosebirea dintre cele trei căi. Atunci am amînat cu bună știință o interpretare mai amănunțită a primului vers. Între timp îl citim și îl auzim altfel: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. Deja atunci am tradus: „Este necesară strîngerea laolaltă, precum și perceperea faptului că: fiindul (este)

ființa." Să observăm că aici νοεῖν este numit laolaltă cu λέγειν, perceperea laolaltă cu logosul. În plus, χρὴ [178] este așezat abrupt la începutul versului. „Necesare sînt perceperea și logosul". Odată cu perceperea este invocat λέγειν ca o survenire ce are același caracter. Ba chiar λέγειν este numit pe primul loc. Logos nu poate însemna aici starea de a fi strîns laolaltă înțeleasă ca rost al ființei, ci trebuie să însemne, împreună cu perceperea, acel act de violență (omenesc) datorită căruia ființa este strînsă laolaltă în starea ei de strîngere laolaltă. Necesară este strîngerea laolaltă, ea aparținînd în chip intim perceperii. Ambele trebuie să survină „de dragul ființei". Strîngerea laolaltă înseamnă aici: a te aduna dinlăuntrul risipirii în in-constant, a reveni la sine din rătăcirea în aparență. Dar această strîngere laolaltă, care poate fi și abatere de la... nu poate fi realizată decît grație strîngerii laolaltă care, în măsura în care e revenire la..., împlinește concentrarea ființării în starea de a fi strîns laolaltă proprie ființei sale. Astfel logosul, ca strîngere laolaltă, devine necesar și se separă de logos înțeles ca stare de strîngere laolaltă a ființei (φύσις). Acest λόγος înțeles ca strîngere laolaltă, ca strîngere de sine a omului asupra rostului, este cel care, el mai întîi, strămută în esența sa faptul de a fi om, punîndu-l astfel în spațiul ne-familiarului, de vreme ce familiarul lui este dominat de aparența care însoțește obișnuitul, uzualul și platul.

Rămîne să ne întrebăm de ce λέγειν este invocat înaintea lui νοεῖν. Răspunsul este: abia pornind de la λέγειν acest νοεῖν își dobîndește esența ca percepere care strînge laolaltă.

Determinarea esenței faptului de a fi om, așa cum se împlinește aici, la începutul filozofiei occidentale, nu

se realizează prin selectarea cîtorva proprietăți specifice viețuitoarei „om", prin care ea s-ar deosebi de alte viețuitoare. Faptul de a fi om se determină pornind de la relația cu ființarea ca atare în întregul ei. *Esența* omului se arată aici ca o relație care, ea mai întîi, deschide omului ființa. Faptul de a fi om, înțeles ca necesitate a priceperii și a strîngerii laolaltă, este constrîngere la libertatea asumării lui τέχνη, la libertatea punerii în operă a ființei prin cunoaștere. Astfel există Istorie.

Din esența λόγος-ului ca strîngere laolaltă decurge
[179] o consecință esențială pentru caracterul lui λέγειν. Dat fiind că λέγειν, ca strîngere laolaltă astfel determinată, se raportează la starea de a fi strîns laolaltă originară a ființei, iar, pe de altă parte, ființă înseamnă faptul-de-a-ajunge-în-starea-de-neascundere, această strîngere laolaltă are caracterul fundamental al deschiderii, al faptului de a face manifest. Λέγειν intră astfel într-o opoziție clară și precisă cu acoperirea și ascunderea.

Acest lucru este atestat nemijlocit și limpede de o spusă a lui Heraclit. Fragmentul 93 spune: „Stăpînul al cărui oracol se află la Delfi, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, nici nu strînge laolaltă, nici nu ascunde, ἀλλὰ σημαίνει, ci dă semne." „A strînge laolaltă" este aici opus lui „a ascunde". „A strînge laolaltă" înseamnă aici a scoate din ascundere, a face manifest.

Se poate pune aici o întrebare simplă: De unde și-a putut primi cuvîntul λέγειν, „a strînge laolaltă", semnificația de „a face manifest" (de a scoate din ascundere) prin opoziție cu „a ascunde", dacă nu în virtutea relației sale esențiale cu λόγος în sensul de φύσις? Dominația care se arată deschizîndu-se este starea de neascundere. Potrivit acestei relații λέγειν înseamnă: a pro-duce neascunsul ca atare, ființarea în starea ei de

neascundere. Λόγος-ul are astfel caracterul de δηλοῦν, de „a face manifest", nu numai la Heraclit, ci și la Platon încă. Aristotel caracterizează λέγειν-ul λόγος-ului ca ἀποφαίνεσθαι, „a-aduce-la-arătarea-de-sine" [cf. *Ființă și timp* § 7 și § 44]. Această caracterizare a lui λέγειν ca „a scoate din ascundere" și „a face manifest" stă cu atît mai puternic ca dovadă pentru originaritatea acestei determinări cu cît declinul determinării λόγος-ului — care, el tocmai, face cu putință logica — începe deja la Platon și la Aristotel. De atunci, adică de două milenii, aceste relații între λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν și ἰδέα rămîn în ininteligibil, ascunse și acoperite.

Însă la început se întîmplă următorul lucru: λόγος-ul, ca strîngere laolaltă care face manifest — iar ființa ca strîngere laolaltă este rost în sensul lui φύσις —, devine necesitatea esenței omului ce ține de Istorie. De aici nu mai este decît un pas pînă la a concepe felul în care λόγος-ul astfel înțeles determină esența limbii și felul în care λόγος-ul devine numele pentru „discurs". Potrivit [180] esenței sale istorice, deschizătoare de Istorie, faptul de a fi om este logos, este strîngere laolaltă și ascultare a ființei ființării: survenire a acelui nefamiliar prin excelență în care, prin acțiunea violentă, copleșitorul ajunge la apariție și este adus la o situare fermă. Însă din corul *Antigonei* lui Sofocle s-a desprins acest lucru: în același timp cu așezarea pe drum către ființă are loc găsirea de sine în cuvînt, limba. Odată cu întrebarea privitoare la esența limbii reapare întrebarea privitoare la originea limbii. Se caută un răspuns în direcțiile cele mai diferite. Primul răspuns, unul hotărîtor, la întrebarea privitoare la originea limbii este și în acest caz: această origine rămîne un mister. Iar lucrul se întîmplă așa nu pentru că oamenii nu au fost pînă acum îndeajuns de

isteți, ci pentru că toate istețimile și toate ascuțimile minții, înainte de a apuca să funcționeze, au pus problema greșit. Caracterul de mister ține de esența originii limbii. Însă acest lucru presupune că limba nu-și poate avea începutul decît pornind de la copleșitor și de la nefamiliar, în așezarea pe drum a omului către ființă. În această așezare pe drum, limba a fost ajungere la cuvînt a ființei: poezie. Limba este poezia originară în care un popor exprimă pe cale poetică ființa. Și invers, marea poezie, prin care un popor pășește în Istorie, e cea care inițiază configurația limbii sale. Grecii au creat și au făcut experiența acestei poezii datorită lui Homer. Limba s-a manifestat *Dasein*-ului ei ca așezare pe drum către ființă, configurație care deschide proprie ființării.

Faptul că limba este logos, strîngere laolaltă, nu este cîtuși de puțin de la sine înțeles. Însă noi înțelegem această semnificație a limbii ca logos pornind de la începutul *Dasein*-ului istoric al grecilor, pornind de la orientarea fundamentală în care ființa în genere li s-a deschis și de la felul în care ei au adus-o la o situare fermă în ființare.

Cuvîntul, faptul de a da nume repune în ființa sa ființarea care se deschide pornind de la nemijlocitul asalt copleșitor și o păstrează în această stare de deschidere,
[181] în delimitare și în situare-fermă-și-constantă. Faptul de a da nume nu înzestrează ulterior cu o desemnare și cu un semn numit „cuvînt" o ființare care altminteri este deja deschisă, ci lucrurile se petrec invers: cuvîntul descinde din înălțimea actului său violent originar, care echivalează cu deschiderea ființei, pînă la nivelul simplului semn, în așa fel încît acesta însuși se suprapune apoi cu ființarea. În rostirea originară, ființa ființării este deschisă în structura stării sale de strîngere laolaltă.

Această deschidere este strînsă laolaltă într-un al doilea sens în măsura în care cuvîntul păstrează ceea ce originar a fost strîns laolaltă și, astfel, îl administrează pe cel ce domină — φύσις. Omul — ca fiind cel care se situează ferm și este făptuitor în logos, în strîngerea laolaltă — este cel ce strînge laolaltă. El preia și împlinește administrarea dominației copleșitorului.

Însă noi știm că această acțiune violentă este nefamiliarul prin excelență. Din cauza lui τόλμα, a cutezanței, omul ajunge în chip necesar la ceea ce este rău așa cum ajunge și la destoinicie și la ceea ce e de seamă. Acolo unde limba vorbește ca strîngere laolaltă care are nevoie de violență, ca domolire a copleșitorului și ca păstrare, acolo și numai acolo sînt necesare și pierzania, și ruina. De aceea limba ca survenire poate fi în același timp și vorbărie, ea poate ca, în loc de deschidere a ființei, să fie acoperire a ei, în loc de strîngere laolaltă în structură și rost, risipire în lipsă de rost. Logosul nu se face limbă de la sine însuși. Λέγειν-ul este *necesar*: Χρὴ τὸ λέγειν, este necesară perceperea care strînge laolaltă a ființei fiindului. [De unde își trage nevoința silnicia ei ?]

Privitor la punctul 3. Deoarece esența limbii se găsește în strîngerea laolaltă proprie stării de a fi strîns laolaltă a ființei, tocmai de aceea limba ca discurs cotidian ajunge la adevărul ei numai atunci cînd rostirea și ascultarea se raportează la logos ca stare de a fi strîns laolaltă în sensul ființei. Căci în ființă și în structura sa, ființarea este, originar și în chip decisiv, deci oarecum deja în prealabil, un λεγόμενον, ea este strînsă laolaltă, spusă, prerostită și evidențiată prin rostire. Acum abia putem înțelege în deplinătatea sa contextul în care se află acea

spusă a lui Parmenide, potrivit căreia perceperea survine de dragul ființei.

[182] Iată pasajul (VIII, 34–36):

„Laolaltă legate în sine sînt perceperea și acel ceva de dragul căruia se petrece perceperea. Fără fiindul în care ea (ființa) este deja rostită nu vei găsi (atinge) perceperea." Raportul cu logosul în calitate de φύσις face din λέγειν o strîngere laolaltă înzestrată cu percepere, iar din percepere face un element ce strînge laolaltă. Iată de ce λέγειν, pentru a rămîne el însuși strîns laolaltă, trebuie să se desprindă de orice simplă spunere, de trăncăneală, de vorbăria fără sfîrșit. Așa se face că găsim la Parmenide opoziția fermă dintre λόγος și γλῶσσα (fr. VIII, vv. 3 și urm.). Pasajul corespunde începutului fragmentului 6, în care, prin raportare la punerea pe primul drum de neocolit către ființă, se spune că este necesar să te strîngi laolaltă în direcția ființei fiindului. Însă acum este vorba de o indicație pentru parcurgerea celui de al treilea drum, ce duce la aparență. El conduce prin ființarea care se menține constant în părelnicia aparenței. Acesta este drumul obișnuit. De aceea știutorul trebuie să se desprindă constant de acest drum și să apuce drumul lui λέγειν și al lui νοεῖν propriu ființei ființării:

și cîtuși de puțin nu trebuie ca obișnuința cea vicleană să te mîne înspre acest drum,
în așa fel încît să te pierzi uitîndu-te cu gura căscată
dar fără să vezi, ascultînd dar cu urechea
plină de zgomot
și prins în vorbăria fără sfîrșit; ci, dimpotrivă, hotărăște distingînd,

în măsura în care strîngi laolaltă și faci să apară înaintea ta prezentarea, dată de mine, a multiplei dispute.

Λόγος se află aici în legătura cea mai strînsă cu κρίνειν, cu faptul de a distinge înțeles ca de-cizie, care se împlinește în strîngerea laolaltă orientată către starea de a fi strîns laolaltă proprie ființei. „Culesul" *selectiv* întemeiază și menține rămînerea pe urmele ființei și devine o pavăză contra aparenței. În semnificația lui κρίνειν trebuie să percepem în același timp: selectarea, distingerea, norma care face cu putință ierarhia.

Prin această întreită trimitere, interpretarea fragmentului ajunge în punctul care ne permite să vedem că și Parmenide tratează în fapt logosul în aspectele [183] sale esențiale. Logosul este o nevoință și are nevoie în sine de violență pentru a se apăra de trăncăneală și de dispersie. Logosul, ca λέγειν, stă față în față cu φύσις. Prin această separare, logosul, înțeles ca eveniment al strîngerii laolaltă, devine temeiul ce întemeiază faptul de a fi om. De aceea am putut spune: în acest fragment se împlinește în primul rînd determinarea hotărîtoare a esenței omului. Faptul de a fi om înseamnă: a *prelua* strîngerea laolaltă, perceperea care strînge laolaltă a ființei ființării, punerea-în-operă cu ajutorul cunoașterii a faptului de a apărea și astfel a *administra* starea de neascundere, a o *conserva* împotriva stării de ascundere și a acoperirii.

Se poate astfel vedea, de la începuturile filozofiei occidentale, cum întrebarea privitoare la ființă include în chip necesar fundarea *Dasein*-ului.

Această corelație dintre ființă și *Dasein* (și interogarea corespunzătoare privitoare la ea) nu este cîtuși de puțin atinsă prin trimiterea la problematica de ordinul

teoriei cunoașterii, așa cum nu este atinsă nici prin constatarea exterioară că orice concepție despre ființă depinde de una privitoare la *Dasein*. [Cînd întrebarea privitoare la ființă nu stă să caute numai ființa ființării, ci ființa însăși în esența ei, atunci este nevoie în chip absolut și explicit de o fundare a *Dasein*-ului, ghidată de această întrebare, acesta fiind *singurul* motiv pentru care fundarea amintită și-a dat numele de „ontologie *fundamentală*". — cf. *Ființă și timp, Introducerea.*]

§ 54. *Interpretarea inaugurală a esenței omului ca* φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων *spre deosebire de formularea ulterioară:* ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον

Despre această deschidere inaugurală a esenței faptului de a fi om spunem că este *decisivă*. Numai că ea nu a fost păstrată și reținută ca început măreț. Ea a avut
[184] drept urmare un cu totul alt lucru: în speță, acea definiție a omului ca viețuitoare rațională, care a devenit curentă pentru Occident și care și astăzi încă a rămas neclintită în opinia și în atitudinea dominantă. Pentru a face vizibilă distanța existentă între această definiție și deschiderea inaugurală a esenței faptului de a fi om, putem pune față în față, sub forma unor formule, începutul și sfîrșitul. Sfîrșitul se exprimă în formula ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον: omul este viețuitoarea dotată cu rațiune. Începutul îl putem surprinde într-o formulă alcătuită liber, care rezumă totodată interpretarea noastră precedentă: φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων, ființa, apariția copleșitoare, produce în chip necesar

strîngerea laolaltă, acesteia aparținîndu-i faptul de a fi om pe care totodată îl întemeiază.

În prima formulă, a sfîrșitului, există încă un rest de corelație între logos și faptul de a fi om, însă logos-ul este de multă vreme vidat de profunzime și transformat în capacitate a intelectului și a rațiunii. Această capacitate își are temeiul ea însăși în simpla existență nemijlocită a viețuitoarei de un tip aparte, în ζῷον βέλτιστον, în „animalul cel mai împlinit" (Xenofon).

În cea de-a doua formulă, a începutului, lucrurile se petrec invers: faptul de a fi om își are temeiul în deschiderea ființei ființării.

Dacă o judecăm din perspectiva definițiilor obișnuite și dominante, din perspectiva metafizicii, a teoriei cunoașterii, a antropologiei și eticii aparținînd epocii moderne și contemporane, și impregnate toate de viziunea creștină, atunci interpretarea pe care o dăm acestui fragment este în mod fatal considerată ca o interpretare arbitrară, ca un exemplu limpede de ceea ce o „interpretare exactă" nu poate niciodată să constate. Și așa și este. Pentru opinia curentă în ziua de azi, ceea ce am spus nu este într-adevăr decît rezultatul acelui procedeu interpretativ heideggerian, a cărui brutalitate și unilateralitate au devenit de-acum proverbiale. Și totuși e loc aici de o întrebare și ea chiar trebuie pusă: care interpretare e cea adevărată? Aceea care preia pur și simplu perspectiva proprie înțelegerii sale, numai pentru că ea era deja a ei și pentru că ea se oferă ca un lucru curent și de la sine înțeles? Sau acea interpretare care pune de la bun început în chestiune perspectiva obișnuită, pentru că ar putea să se întîmple — și chiar [185]
se și întîmplă — ca această perspectivă să nu se orienteze cîtuși de puțin *către* ceea ce se cuvine văzut?

Negreșit, a renunța la ceea ce e curent și a reveni la o interpretare care pune în joc o întrebare reprezintă un salt. Dar saltul nu-l poate face decît cel care-și ia avîntul potrivit. De acest avînt depinde totul; căci el înseamnă că noi înșine *punem* cu adevărat întrebările din nou și că abia prin aceste întrebări creăm perspectivele. Totuși acest lucru nu se petrece într-un arbitrariu dezorientat și nici bazîndu-ne pe un sistem cu rol de normă, ci doar înlăuntrul unei necesități istorice și pornind de la ea, de la nevoința *Dasein*-ului istoric.

Λέγειν și νοεῖν, strîngere laolaltă și percepere, sînt o nevoință și o acțiune-violentă împotriva copleșitorului, însă întotdeauna deopotrivă doar *pentru* el. Astfel, cei ce acționează violent trebuie întotdeauna să se tragă înapoi cu spaimă din fața acestei folosiri a violenței, fără să poată totuși renunța la ea. În această retragere înspăimîntată, însoțită totuși de voința de a birui, se întîmplă neîndoielnic să strălucească posibilitatea ca biruirea copleșitorului să se petreacă apoi în chipul cel mai sigur și pe deplin, dacă i se păstrează ființei — adică dominației care deschide și care ființează în sine ca λόγος, ca stare de strîngere laolaltă a contrariilor — deplina stare de ascundere și astfel, într-un anume fel, posibilitatea de a apărea. De acțiunea violentă a nefamiliarului prin excelență ține această lipsă de măsură [care în realitate este o recunoaștere supremă]: a frînge prin violență dominația care apare, prin refuzul oricărei deschideri față de ea și a-i ține piept, făcînd ca atotputerniciei ei să-i rămînă închis locul apariției.

Numai că a refuza o atare deschidere în fața ființei nu înseamnă pentru *Dasein* nimic altceva decît a renunța la propria-i esență. Acest lucru pretinde să ieși din ființă sau să nu fi intrat niciodată în *Dasein*. Lucru

care e din nou spus de Sofocle într-un cînt al corului din tragedia *Oedip la Colonos*, v. 1224 și urm.: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον: „a nu fi intrat niciodată în *Dasein* reprezintă o biruință asupra stării de a fi [186] strîns laolaltă proprie ființării în întregul ei".

A nu-și fi asumat niciodată *Da-sein*-ul (faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii), μὴ φῦναι, acest lucru e spus despre om ca despre cineva care, prin chiar esența lui, este strîns laolaltă *cu* φύσις-ul în calitatea lui de strîngător laolaltă al φύσις-ului. Cuvintele φύσις și φῦναι sînt folosite aici pentru ființa omului, în timp ce λόγος este folosit în sensul pe care i-l dă Heraclit, de rost dominant propriu ființării în întregul ei. Acest cuvînt al poetului exprimă raportul cel mai intim pe care *Dasein*-ul îl poate avea cu ființa și cu deschiderea ei, în măsura în care el numește depărtarea supremă de ființa — non-*Dasein*-ul. Aici se arată posibilitatea prin excelență nefamiliară a *Dasein*-ului: a frînge forța covîrșitoare a ființei prin exercitarea acțiunii suprem violente contra lui însuși. *Dasein*-ul are această posibilitate nu ca o soluție vidă, ci el *este* această posibilitate tocmai în măsura în care el este; căci, ca *Dasein*, el trebuie totuși ca în orice acțiune violentă să se sfărîme de ființă.

Să fie vorba aici de pesimism? Ar fi însă greșit să punem în seamă *Dasein*-ului grec acest calificativ. Și asta nu pentru că grecii ar fi fost totuși în fond optimiști, ci pentru că aceste evaluări nu privesc nicicum *Dasein*-ul grec. Grecii erau, desigur, mai pesimiști decît orice pesimist. Însă ei erau de asemenea mai optimiști decît orice optimist. *Dasein*-ul lor istoric se afla încă situat dincolo de pesimism și optimism.

Ambele evaluări se grăbesc în aceeași măsură să considere din capul locului *Dasein*-ul ca pe o afacere, fie ca pe una bună, fie ca pe una proastă. Acest mod de a vedea lumea este exprimat în faimoasa propoziție a lui Schopenhauer: „Viața este o afacere, care nu-și acoperă costurile." Propoziția nu e neadevărată pentru că pînă la urmă „viața" și-ar acoperi totuși costurile, ci pentru că viața ca *Da-sein*, ca fapt-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii, nu este nicicum o afacere. Ce-i drept, ea a devenit așa ceva de cîteva secole bune. Și tocmai de aceea *Dasein*-ul grec ne rămîne atît de străin.

Non-*Dasein*-ul este suprema victorie asupra ființei. *Dasein*-ul este nevoința constantă a înfrîngerii și a resurecției acțiunii violente împotriva ființei și anume
[187] în așa fel încît atotputernicia ființei, prin propria-i violență, silește *Dasein*-ul să devină loc al apariției sale ca ființă și, în măsura în care el este acest loc, îl îngrădește dominîndu-l, îl ține neclintit în stăpînirea ei și îl conține în ființă.

§ 55. *Separarea dintre* λόγος *și* φύσις *și preeminența* λόγος*-ului față de ființă.* Λόγος*-ul devine instanța care decide în privința ființei,* φύσις *devine* οὐσία

Are loc o separare între λόγος și φύσις. Însă aceasta nu înseamnă încă o desprindere ca păsire în afară a logosului. Vrem să spunem: dacă logosul se așază în fața ființei ființării și apare în chip ferm „în fața" ei, acest lucru nu se petrece *pînă într-acolo* încît el însuși [ca rațiune] să-și atribuie rolul de instanță care decide în privința ființei, asumîndu-și și reglînd determinarea ființei ființării.

La aceasta nu se ajunge decît atunci cînd logosul renunță la esența lui inaugurală, în măsura în care ființa ca φύσις este ascunsă și interpretată. Drept urmare se transformă și *Dasein*-ul omului. Lentul sfîrșit al acestei istorii, în mijlocul căruia noi ne aflăm prinși de multă vreme, este dominația gîndirii ca *ratio* (atît ca intelect, cît și ca rațiune) asupra *ființei* ființării. Din acest moment începe alternanța dintre „raționalism și iraționalism" care se petrece pînă în clipa de față sub toate travestiurile posibile și sub etichetele cele mai contradictorii. Iraționalismul nu este decît slăbiciunea raționalismului devenită manifestă și refuzul lui dus pînă la capăt; în felul acesta, el însuși este un raționalism. Iraționalismul este o ieșire din raționalism, însă o ieșire care nu duce la un liman, ci una care te încîlcește *și mai mult* în raționalism, deoarece astfel apare ideea că el ar putea fi depășit printr-o simplă negație, cînd de fapt el devine acum și mai periculos, pentru că tocmai acum, mascat, se poate desfășura cu atît mai nestingherit.

Prelegerea de față nu își propune să prezinte istoria internă înlăuntrul căreia s-a împlinit elaborarea dominației gîndirii [ca *ratio* a logicii] asupra ființei ființării. [188] O asemenea prezentare, abstracție făcînd de dificultățile ei inerente, nu are nici o eficacitate istorică atîta vreme cît noi înșine nu vom fi suscitat forțele propriei noastre interogări, pornind de la istoria noastră și pentru istoria noastră, în ceasul pe care ea îl trăiește astăzi în lume.

Ceea ce în schimb este necesar să arătăm acum este felul în care, pe temeiul separării dintre λόγος și φύσις, se ajunge la acea desprindere ca păsire în afară a logosului, care apoi devine punctul de pornire pentru edificarea dominației rațiunii.

Această desprindere a logosului și pregătirea lui pentru rolul de instanță care decide în privința ființei

survine deja înlăuntrul filozofiei grecești. Ea determină chiar sfîrșitul acesteia. Noi stăpînim filozofia greacă ca început al filozofiei occidentale abia atunci cînd ajungem să concepem acest început în sfîrșitul său inaugural; căci abia acest sfîrșit și numai el e cel care a devenit, pentru epocile care au urmat, „început" și anume unul care în același timp a ascuns începutul inaugural. Însă acest sfîrșit inaugural al marelui început — filozofia lui Platon și a lui Aristotel — rămîne un sfîrșit măreț, chiar dacă facem total abstracție de măreția destinului lui occidental.

Ne punem acum întrebarea: cum se ajunge la desprinderea logosului și la preeminența lui în raport cu ființa? Cum survine configurarea decisivă a separării dintre ființă și gîndire? Nici această istorie nu poate fi schițată aici decît în linii foarte mari. Vom porni, pentru aceasta, dinspre sfîrșit și vom întreba:

1. Cum arăta relația dintre φύσις și λόγος la sfîrșitul filozofiei eline, la Platon și la Aristotel? Cum era înțeles φύσις-ul aici? Ce înfățișare a căpătat λόγος-ul și ce rol a preluat el?

2. Cum s-a ajuns la acest sfîrșit? Unde rezidă adevăratul temei al transformării?

a) Φύσις-ul devine ἰδέα: din consecință a esenței, ἰδέα devine esența însăși. Adevărul devine corectitudine. Λόγος-ul devine ἀπόφανσις și origine a categoriilor

[189] Privitor la punctul 1. Pentru ființă (φύσις), ceea ce se impune la sfîrșit ca nume decisiv și predominant este cuvîntul ἰδέα, εἶδος, „Idee". De atunci, interpretarea ființei ca Idee domină întreaga gîndire occidentală prin istoria

transformărilor ei pînă în zilele noastre. De aici provine și aici își află temeiul și faptul că în marea și definitiva închidere a primei etape a gîndirii occidentale, în sistemul lui Hegel, realitatea realului, ființa în sensul absolut, este concepută ca „Idee" și este numită explicit astfel. Dar ce semnificație are faptul că la Platon φύσις este interpretat ca ἰδέα?

Deja din prima caracterizare introductivă pe care am dat-o experienței eline a ființei, în enumerarea pe care am făcut-o, am pomenit printre alți termeni și ἰδέα, εἶδος. Dacă ne confruntăm nemijlocit cu filozofia lui Hegel sau cu aceea a oricărui alt gînditor modern sau cu scolastica medievală și peste tot întîlnim termenul de „Ieee" folosit pentru ființă, atunci sîntem obligați să recunoaștem că avem de a face cu ceva *ininteligibil* așezat pe temeiul unor reprezentări *curente*. Dimpotrivă, această stare de fapt o putem înțelege dacă accedem la începutul filozofiei eline. Și atunci putem măsura pe dată distanța care separă interpretarea ființei ca φύσις de aceea a ființei ca ἰδέα.

Cuvîntul ἰδέα are în vedere ceea ce este văzut în vizibil, perspectiva pe care ne-o oferă un lucru. Ceea ce este oferit este aspectul, εἶδος-ul a ceea ce este întîlnit. Aspectul unui lucru este acel ceva în care el ni se prezintă, ni se înfățișează și stă ca atare în fața noastră, acel ceva în care și în calitate de care el ajunge la prezență, adică *este* în sensul grec. Această postură este situarea fermă și constantă a ceea ce se deschide și se înalță pornind de la sine, a φύσις-ului. Însă această înălțare fermă a ceea ce este ferm și constant este în același timp, văzută dinspre om, partea care iese în față a ceea [190]
ce ajunge la prezență *pornind de la sine*, este ceea ce poate fi perceput. În aspect, ceea ce ajunge la prezență,

ființarea adică, stă în *ce*-ul și *cum*-ul ei. Ea este per-cepută și luată, ea este în posesia unei primiri, este bunul acesteia, este ajungere la prezență disponibilă a ceea ce ajunge la prezență: οὐσία. [Astfel οὐσία poate să însemne aceste două lucruri: ajungere la prezență a ceva ce ajunge la prezență *și* acest ceva ce ajunge la prezență în *ce*-ul aspectului său.

Aici se ascunde originea distincției ulterioare dintre *existentia* și *essentia*. Dacă, dimpotrivă, această distincție dintre *existentia* și *essentia*, devenită curentă, este preluată orbește de la tradiție, atunci nu se va putea niciodată observa în ce măsură tocmai *existentia* și *essentia*, laolaltă cu distincția dintre ele, se desprind din *ființa* ființării pentru a o caracteriza. Dacă înțelegem totuși ἰδέα (aspectul) ca *ajungere la prezență*, atunci acest aspect se arată ca situare fermă și constantă într-un dublu sens. În aspect rezidă, pe de o parte, faptul-de-a-sta-în-afara-stării-de-neascundere, simplul ἔστιν. În aspect se arată, pe de altă parte, ceea ce ajunge la prezență, acel *ceva* care stă aici la îndemînă, τί ἐστι-ul.]

Ἰδέα constituie astfel ființa ființării. Însă ἰδέα și εἶδος sînt folosite aici într-un sens lărgit, nu numai pentru ce este vizibil cu ochii trupului, ci pentru tot ceea ce poate fi perceput. *Ce anume* este de fiecare dată o ființare rezidă într-un aspect, iar acesta la rîndul lui prezintă (face să *ajungă la prezență*) „ce anume"-le.

Însă, ne vom fi întrebat deja, nu este atunci această interpretare a ființei ca ἰδέα autentic elină? Ea se ivește, cu o ineluctabilă necesitate, din faptul că ființa este experimentată ca φύσις, ca dominație care se înalță deschizîndu-se, ca fapt de a apărea, ca fapt-de-a-sta-în-lumină. Ce altceva arată ceea ce apare în faptul de a apărea dacă nu aspectul său, ἰδέα? În ce măsură interpretarea

ființei ca ἰδέα trebuie să se îndepărteze de φύσις? Transmiterea filozofiei eline nu este oare pe de-a-ntregul justificată cînd de secole ea vede această filozofie în lumina celei platoniciene? Interpretarea ființei ca ἰδέα de către [191]
Platon nu este un decalaj și nici un declin față de început, cu atît mai mult cu cît ea îl concepe pe acesta într-un fel chiar mai dezvoltat și mai distinct și îl întemeiază cu ajutorul „doctrinei Ideilor". Platon este împlinirea începutului.

În fapt nu se poate tăgădui că interpretarea ființei ca ἰδέα rezultă din experiența fundamentală a ființei ca φύσις. Ea este, ca să spunem așa, o consecință necesară izvorîtă din esența ființei înțeleasă ca *fapt de a părea care se deschide*. Însă în aceasta nu există nimic care să trimită la o îndepărtare, ca să nu mai vorbim de un declin, față de început. Cîtuși de puțin.

Însă cînd ceea ce este o *consecință* a esenței este ridicat la rangul esenței însăși și astfel este așezat în locul esenței — atunci ce se întîmplă? Atunci declinul apare deja și, la rîndul lui, el va produce neabătut consecințe specifice. Și așa s-a și întîmplat. Ceea ce rămîne decisiv nu este faptul că φύσις a fost caracterizată ca ἰδέα, ci că ἰδέα ajunge să fie interpretarea unică și decisivă a ființei.

Putem lesne aprecia distanța care separă cele două interpretări dacă luăm aminte la diferența orizonturilor în care se mișcă aceste determinări ale esenței ființei, φύσις și ἰδέα. Φύσις este dominația care se deschide, faptul-de-a-sta-înălțat-în-sine-însuși, este situarea fermă și constantă. Ἰδέα, aspectul ca ceea ce este văzut, este o determinare a fermului și constantului, în măsura în care — și numai în măsura în care — acestuia i se opune o vedere. Însă φύσις, ca dominație care se înalță des-

chizîndu-se, este totuși deja un fapt de a apărea. Neîndoielnic. Numai că faptul de a apărea are un dublu înțeles. A apărea înseamnă mai întîi: a te strînge laolaltă pentru a te aduce la o situare fermă în starea de a fi strîns laolaltă și, astfel, postură stabilă. Însă a apărea mai înseamnă și altceva: ca ceea-ce-deja-stă-înălțat, a oferi o fațadă, o suprafață; înseamnă un aspect ca ofertă pentru privire.

Considerată dinspre esența spațiului, diferența dintre cele două „a apărea" este următoarea: faptul de a apărea în sensul prim și propriu — ca fapt de a se aduce la o postură stabilă fiind strîns laolaltă — ocupă spațiu, îl cucerește și, ca stînd astfel înălțat, își creează spațiu,
[192] efectuează tot ce ține de el, fără ca el însuși să fie copiat. Faptul de a apărea, în cel de al doilea sens, poate fi distins doar pornind de la un spațiu gata dat și este văzut cu ajutorul unei priviri care funcționează pe coordonatele ferme deja existente ale acestui spațiu. Chipul care alcătuiește lucrul, și nu lucrul însuși, este acum decisiv. Faptul de a apărea, în primul sens, deschide, el abia, spațiul. Faptul de a apărea, în al doilea sens, nu ajunge decît la o *configurare sumară* și la o măsurare a spațiului deja deschis.

Totuși nu spune oare deja fragmentul din Parmenide că ființa și perceperea, așadar ceea ce e văzut și vederea, sînt strîns unite? E neîndoielnic că vederii îi aparține ceva văzut, însă de aici nu rezultă că starea de a fi văzut ar trebui și ar putea ca atare să determine singură ajungerea la prezență a ceea ce este văzut. Fragmentul lui Parmenide tocmai că nu spune că ființa trebuie să fie concepută dinspre percepere, adică numai ca lucru perceput, ci perceperea este de dragul ființei. Perceperea trebuie să deschidă ființarea în așa fel, încît

să repună ființarea în ființa ei și să o considere din perspectiva faptului *că* ființarea se pre-zintă și *ca ce anume* se pre-zintă. Totuși, în interpretarea ființei ca ἰδέα, ceea ce se întîmplă nu este doar falsificarea unei consecințe esențiale care devine esența însăși, ci ceea ce a fost astfel falsificat este încă o dată răstălmăcit, lucru care, iarăși, se petrece pe parcursul experienței și concepției eline.

Ca aspect al ființării, Ideea constituie *ce anume* este ființarea. Faptul de a fi ceva anume, „esența" în această semnificație, adică conceptul de esență, are deopotrivă două sensuri.

a) O ființare ființează, ea domină, cheamă și realizează ceea ce ține de ea, adică deopotrivă antagonismul și tocmai pe acesta.

b) O ființare ființează ca ceva sau altceva; ea are această determinare de ceva anume.

Cum anume, în transformarea lui φύσις în ἰδέα, τί ἐστι (faptul de a fi ceva anume) iese în evidență și cum anume ὅτι ἔστιν (faptul că ceva este) ajunge să se deosebească opunîndu-i-se? Proveniența esențială a deosebirii dintre *essentia* și *existentia* a fost amintită, dar nu-i putem da curs aici. [Despre acest aspect a fost vorba într-o prelegere din semestrul de vară 1927, intitulată *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, GA, vol. 24, 1975.]

Totuși, din clipa în care esența ființei rezidă în faptul [193]
de a fi ceva anume (Idee), faptul de a fi ceva anume — în calitatea lui de *ființă* a ființării — este de asemenea tot ce poate fi prin excelență mai ființător în ființare. El este astfel ființarea autentică, ὄντως ὄν. Ființa ca ἰδέα este acum promovată la rangul de ființare autentică, iar ființarea însăși — ceea ce înainte era manifestarea suverană — decade la nivelul a ceea ce Platon

a numit μὴ ὄν, ceea ce de fapt n-ar trebui să fie și de fapt nici nu *este*, de vreme ce desfigurează întotdeauna Ideea, aspectul pur, în măsura în care o realizează, întruchipînd-o în materie. La rîndul ei, ἰδέα devine παράδειγμα, model. Ideea devine în același timp și în chip necesar ideal. Ceea ce are statut de imitație nu „este" de fapt, ci doar participă la ființă, μέθεξις. Χωρισμός-ul — prăpastia dintre Idee ca ființarea propriu-zisă (modelul, originalul) și non-ființarea propriu-zisă (imitația, copia) — este de-acum trasat.

Faptul de a apărea primește acum, pornind de la Idee, un alt sens. Ceea ce apare, apariția, nu mai este φύσις-ul, manifestarea suverană care se deschide, și nici arătarea de sine a aspectului, ci apariția este emergența copiei. În măsura în care copia nu egalează niciodată originalul, ceea ce apare este *simplă* apariție, de fapt o aparență, adică acum o lipsă. Acum ὄν și φαινόμενον se despart. De aici decurge o altă consecință esențială. Deoarece ființarea autentică este ἰδέα, iar aceasta este modelul, trebuie ca orice deschidere a ființării să tindă să egaleze originalul, să se adecveze modelului, să se conformeze Ideii. Adevărul φύσις-ului, ἀλήθεια înțeleasă ca starea de neascundere care ființează în manifestarea suverană ce se deschide, devine acum ὁμοίωσις și μίμησις, adecvare, conformare cu..., corectitudine a privirii, a perceperii ca reprezentare.

Dacă înțelegem cum se cuvine toate acestea, nu vom mai putea tăgădui că odată cu interpretarea ființei ca ἰδέα apare o distanță față de începutul originar. Dacă vorbim aici de un „declin", atunci trebuie spus că acest declin nu reprezintă căderea la un nivel inferior, ci, în pofida a toate, rămîne la o înălțime incontestabilă.
[194] Această înălțime putem s-o măsurăm pornind de la

cele ce urmează. Marea epocă a *Dasein*-ului grec este atît de mare (ea reprezintă de altminteri clasicitatea unică), încît ea creează condițiile metafizice ale posibilității pentru orice clasicism. În conceptele fundamentale de ἰδέα, παράδειγμα, ὁμοίωσις și μίμησις se află prefigurată metafizica clasicismului. Platon nu este un clasicist, pentru că el nu are încă cum să fie, însă el este clasicul clasicismului. Trecerea ființei de la φύσις la ἰδέα produce ea însăși una dintre direcțiile esențiale în care se mișcă istoria Occidentului, și nu numai arta sa.

Acuma este cazul să vedem ce devine logosul odată cu schimbarea care survine în interpretarea lui φύσις. Deschiderea ființării se petrece în logos ca strîngere laolaltă. Aceasta se împlinește, originar vorbind, în limbă. De aceea logosul devine determinarea esențială și dătătoare de măsură a discursului. Limba, ca ceea ce este rostit și spus și care poate fi respus, e cea care păstrează de fiecare dată ființarea devenită deschisă. Ceea ce e spus poate fi reprodus și transmis mai departe. Adevărul care e păstrat astfel se răspîndește, dar se răspîndește în așa fel încît ființarea deschisă originar în strîngerea laolaltă nu este de fiecare dată anume experimentată ea însăși. În ceea ce este transmis mai departe adevărul se desprinde oarecum de ființare. Acest lucru poate merge atît de departe încît reproducerea verbală devine o simplă spunere pe dinafară, γλῶσσα. Orice lucru rostit este pîndit constant de acest pericol. [cf. *Ființă și timp*, § 44 b.]

De aici rezultă că decizia în privința a ceea ce e adevărat se împlinește acum ca o confruntare între rostirea corectă și simpla spunere pe dinafară. Logosul, în sensul de rostire și de enunțare, devine acum domeniul și locul în care se decide în privința adevărului,

adică în chip originar în privința stării de neascundere a ființării și, astfel, în privința ființei ființării. Inițial, logosul ca strîngere laolaltă, *este* survenirea stării de neascundere, el este întemeiat în ea și este slujitorul ei. Acum, dimpotrivă, logosul ca enunț e cel care devine loc al adevărului în sensul corectitudinii. Se ajunge la
[195] propoziția lui Aristotel, potrivit căreia logosul ca enunț este ceea ce poate fi adevărat sau fals. Adevărul care, ca stare de neascundere, era originar o survenire a înseși ființării dominante, administrat de strîngerea laolaltă, devine acum o proprietate a logosului. În măsura în care adevărul devine o proprietate a enunțului, el nu-și schimbă doar locul, ci își transformă esența. Din perspectiva enunțului adevărul este atins atunci cînd rostirea acoperă obiectul enunțat, atunci cînd enunțul se orientează după ființare. Adevărul devine corectitudinea logosului. În felul acesta, din retragerea sa originară, logosul este scos în survenirea stării de neascundere și anume în așa fel încît numai pornindu-se de la el și revenindu-se la el se decide în privința adevărului și, implicit, a ființării; dar nu numai în privința ființării, ci chiar — și poate în primul rînd — și în privința ființei. Logosul este acum λέγειν τὶ κατά τινος, a spune ceva despre ceva. Acest lucru despre care este spus ceva este elementul subiacent al *enunțului*, cel care se află aici în fața lui ὑποκείμενον (*subjectum*). Din perspectiva logosului ca element care s-a autonomizat devenind enunț, rezultă ființa ca *această* aflare-aici-de-față. [Această determinare a ființei, întocmai precum ἰδέα, este, în privința posibilității ei, prefigurată în φύσις. Numai dominația care se înalță și se deschide pornind de la sine poate, ca ajungere la prezență, să se determine ca aspect și aflare-aici-de-față.]

În enunțare, elementul subiacent poate fi prezentat în diferite feluri: ca având cutare sau cutare calități, cutare sau cutare mărime, fiind prins într-o relație sau alta. Calitatea, cantitatea, relația sînt determinări ale ființei. Deoarece ele, ca moduri ale faptului de a spune, sînt extrase din logos, iar a „enunța" este κατηγορεῖν, determinările ființei ființării se numesc κατηγορίαι, categorii. Pornind de aici doctrina despre ființă și despre determinările ființării ca atare devine doctrina care se ocupă de categorii și de ordinea lor. Scopul oricărei ontologii este teoria categoriilor. Faptul că ființa are drept caracteristici esențiale categoriile este considerat astăzi, așa cum este considerat de multă vreme, ca de la sine înțeles. Însă în fond lucrul acesta e straniu. El devine explicabil abia cînd înțelegem că — și felul în care — logosul, înțeles ca enunț, ajunge nu numai [196] să se separe de φύσις, ci totodată să i se *opună* în măsura în care trece drept domeniul *prin excelență* dătător de măsură, cel ce devine locul originar al determinărilor ființei.

Însă logosul, φάσις, cuvîntul înțeles ca enunț, decide atît de originar în privința ființei ființării, încît de fiecare dată cînd un cuvînt se ridică *împotriva* altuia, cînd survine o contra-zicere, ἀντίφασις, termenul care contrazice nu poate *să fie*. Invers, ceea ce nu se contrazice are cel puțin putința de a fi. Vechea dispută, dacă principiul contradicției la Aristotel are o semnificație „ontologică" sau una „logică", este angajată pe un teren greșit, deoarece pentru Aristotel nu există nici „ontologie", nici „logică". Ambele iau naștere abia pe terenul filozofiei aristotelice. Principiul contradicției are mai degrabă o semnificație „ontologică", deoarece el este o lege fundamentală a logosului, un principiu

„logic". De aceea depășirea principiului contradicției în dialectica lui Hegel nu este în fond abolirea dominației logosului, ci doar *culminația* lui. [Faptul că Hegel îi dă metafizicii sale, adică „fizicii", numele de „logică" amintește atît de logos în sensul de loc al categoriilor, cît și de logos în sensul de φύσις inaugural.]

Sub formă de enunț, logosul a devenit el însuși ceva de ordinul prezenței. Tocmai pentru că e simplă prezență el e ceva maniabil, ceva ce este utilizat pentru a dobîndi și a consolida adevărul înțeles drept corectitudine. De aici nu mai e decît un pas pînă la a concepe ca instrument, ca ὄργανον, această utilizare menită să dobîndească adevărul și pînă la a face cu adevărat maniabil acest instrument. Lucru cu atît mai necesar cu cît deschiderea *originară* a ființei ființării s-a pierdut tot mai evident odată cu trecerea de la φύσις la εἶδος și de la λόγος la κατηγορία, și cu cît adevărul înțeles ca ceea ce e corect nu mai e răspîndit de-acum decît prin intermediul dezbaterii, al doctrinei și al prescripției, devenind astfel din ce în ce mai plat. În consecință logosul trebuie să fie pregătit pentru a deveni instrument.
[197] Ceasul nașterii logicii a bătut.

De aceea, nu pe nedrept, filozofia antică de școală a strîns laolaltă sub titlul *Organon* tratatele lui Aristotel care se referă la logos. În trăsăturile ei fundamentale logica este aici deja încheiată. Iată de ce Kant, două mii de ani mai tîrziu, poate să spună, în prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure*, că logica „de la Aristotel nu mai avea cum să facă un pas înapoi", că „pînă în prezent nu a putut nici să facă vreun pas înainte și astfel, după toate probabilitățile, ea pare să fie încheiată și împlinită." Ea nu doar *pare* că este așa, ci ea chiar este așa. Pentru că logica, în ciuda lui Kant

și a lui Hegel, nu a mai făcut, în privința a ceea ce este esențial și inaugural, nici un pas înainte. Unicul pas încă posibil este să i se suprime pretențiile [de perspectivă dătătoare de seamă pentru interpretarea ființei] și aceasta pornind de la chiar *temeiul* ei.

Să considerăm acum laolaltă cele spuse despre φύσις și λόγος: φύσις-ul devine ἰδέα (παράδειγμα), adevărul devine corectitudine. Logosul devine enunț, loc al adevărului înțeles drept corectitudine, origine a categoriilor, principiu explicativ al posibilităților ființei. „Idee" și „categorie" sînt de acum cele două sigle sub care se rînduiesc în Occident gîndirea, fapta și evaluarea, într-un cuvînt, întregul *Dasein*. Transformarea φύσις-ului și a λόγος-ului, și astfel transformarea relației existente între ele, reprezintă un declin în raport cu începutul inaugural. Filozofia grecilor ajunge să domine Occidentul nu pornind de la începutul ei originar, ci de la sfîrșitul ei inaugural, care ajunge să se împlinească în chip măreț și definitiv la Hegel. Istoria, atunci cînd e autentică, nu-și atinge sfîrșitul, asemeni animalului, încetînd și pierind; ea își atinge sfîrșitul numai *în chip istoric*.

b) Temeiul pe care se face trecerea de la φύσις și λόγος la Idee și enunț: prăbușirea stării de neascundere — faptul de a nu putea întemeia ἀλήθεια în necesitatea ființei

Însă ce oare s-a produs, ce a trebuit de fapt să se [198]
producă pentru a ajunge, în filozofia greacă, la acest sfîrșit inaugural, la această transformare a φύσις-ului

și a λόγος-ului? În felul acesta ajungem la cea de a doua întrebare.

Privitor la punctul 2. În legătură cu transformarea amintită sînt de observat două lucruri:

a. Ea operează în esența φύσις-ului și a λόγος-ului, mai precis într-o consecință a esenței lor, și anume în așa fel încît ceea ce apare arată (în faptul său de a părea) un aspect, în așa fel încît ceea ce e spus cade deîndată în domeniul vorbăriei enunțiative. Transformarea nu vine din afară, ci „dinăuntru". Însă ce înseamnă aici „dinăuntru"? Ceea ce e în discuție aici nu este φύσις-ul pentru sine și λόγος-ul pentru sine. Vedem la Parmenide că ambele sînt legate în chip intim prin chiar esența lor. Însăși relația lor este temeiul ce poartă și domină esența lor, ea este „interiorul" lor, cu toate că temeiul relației însăși stă ascuns primordial și în chip autentic în esența φύσις-ului. Însă această relație — de ce fel este ea? Înțelegem nemijlocit ceea ce întrebăm, dacă înfățișăm acum, în transformarea amintită, un al doilea lucru.

b. De fiecare dată, fie că e vorba de Idee, fie că e vorba de enunț, transformarea conduce la faptul că esența originară a adevărului, ἀλήθεια (starea de neascundere), s-a transformat în corectitudine. În speță starea de neascundere este acel interior, cu alte cuvinte relația dominantă dintre φύσις și λόγος în sens originar. Dominația ființează ca fapt-de-a-se-ivi-în-starea-de-neascundere. Însă perceperea și strîngerea laolaltă sînt administrarea deschiderii stării de neascundere pentru ființare. Trecerea lui φύσις și λόγος în Idee și enunț își are temeiul interior într-o trecere a esenței adevărului ca stare de neascundere în adevăr ca orientare corectă.

Această esență a adevărului n-a putut fi fixată și păs-
[199] trată în originaritatea ei inaugurală. Starea de neas-

cundere, spațiul anume creat pentru apariția ființării, s-a năruit. Ruinele rămase de pe urma acestei năruiri au fost „Ideea" și „enunțul", οὐσία și κατηγορία. După ce nici ființarea, nici strîngerea laolaltă nu au mai putut fi păstrate și înțelese pornind de la starea de neascundere, nu a mai rămas decît *o singură* posibilitate: ceea ce a fost dislocat și a ajuns să subziste ca simplă prezență nu putea la rîndul lui să intre decît într-un raport care, el însuși, are caracterul ființării simplu prezente. Un logos simplu prezent trebuie să se conformeze unei alte ființări simplu prezente, unei ființări avînd calitatea de obiect, urmînd ca acel logos să se orienteze după aceasta. Ce-i drept se păstrează o ultimă aparență, o ultimă sclipire din esența originară a lui ἀλήθεια. [Ceea ce este simplă prezență survine în starea de neascundere în chip tot atît de necesar pe cît enunțarea care-pune-în-prim-plan pre-cedă în aceeași stare de neascundere.] Totuși această urmă de aparență a lui ἀλήθεια nu mai are forța și tensiunea necesare pentru a deveni temeiul determinant al esenței adevărului. Și el nici nu a mai devenit vreodată. Dimpotrivă. De cînd Ideea și categoria și-au instaurat dominația, filozofia se chinuie în zadar să explice, prin toate mijloacele posibile și imposibile, relația dintre enunț (gîndire) și ființă; în zadar, pentru că întrebarea privitoare la ființă nu este readusă la temeiul din care ea s-a născut, pentru ca să se poată dezvolta pornind de acolo.

Năruirea stării de neascundere — așa cum am numit lapidar faptul acela — nu rezultă desigur dintr-o simplă carență, dintr-o neputință de a purta ceea ce, laolaltă cu această esență, fusese încredințat spre păstrare omului ce aparține Istoriei. Cauza năruirii rezidă în primul rînd în măreția începutului și în esența începutului

însuși. [Cuvintele „declin" și „năruire" își păstrează aparența negativului numai pentru reprezentarea superficială.] Începutul, ca început începător, trebuie într-un anume fel să se lase pe sine în urma sa. [Așa se face că el se ascunde în chip necesar pe sine, numai că această ascundere de sine nu este totuna cu nimicul.]
[200] Începutul nu poate — și nu poate niciodată — să-și păstreze această începere în nemijlocirea cu care el începe, în speță în singurul fel în care el poate fi păstrat, adică prin re-luarea lui în originaritatea sa în chip sporit originar. La fel, nu se poate trata în chip adecvat despre începutul și despre năruirea adevărului decît într-o re-luare ce ține de gîndire. Necesitatea ființei și măreția începutului ei nu este obiectul unei pure constatări, explicații și evaluări puse în joc de știința istoriei. Lucru care nu exclude, ba dimpotrivă chiar impune ca acest eveniment al năruirii să fie făcut vizibil, pe cît posibil, în parcursul lui istoric. Aici, pe drumul străbătut de această prelegere, va trebui să ne mulțumim cu *o* trimitere hotărîtoare.

§ 56. *Trimiterea la evenimentul năruirii stării de neascundere din punctul de vedere al parcursului său istoric: Reorientarea adevărului către „corectitudine" ca urmare a instalării adevărului lui* οὐσία

Știm de la Heraclit și Parmenide că starea de neascundere a ființării nu este pur și simplu doar simplu prezentă. Starea de neascundere survine doar în măsura în care este obținută prin operă: opera cuvîntului ca poezie,

opera pietrei în templu și statuie, opera cuvîntului ca gîndire, opera πόλις-ului ca loc al Istoriei ce întemeiează și păstrează toate acestea. [Cuvîntul „operă" trebuie mereu înțeles, potrivit cu ceea ce am spus mai înainte, în sensul grecesc al lui ἔργον, adică în sensul lui ceea ce ajunge la prezență fiind pro-dus în starea de neascundere.] Cucerirea stării de neascundere a ființării — și astfel a ființei înseși — în operă, cucerirea aceasta a stării de neascundere a ființării, care deja în ea însăși nu survine decît ca dispută constantă, este întotdeauna deopotrivă luptă împotriva ascunderii, a acoperirii, luptă împotriva aparenței.

Aparența, δόξα, nu este ceva ce se află alături de ființă și de starea de neascundere, ci aparține acestora. Δόξα [201] este totuși în sine însăși ambiguă. Pe de o parte ea desemnează înfățișarea sub care se prezintă ceva, dar și, deopotrivă, felul de a vedea pe care îl au oamenii. *Dasein*-ul se fixează în astfel de feluri de a vedea. Ele sînt exprimate și reluate. Δόξα este astfel o modalitate a logosului. Felurile de a vedea dominatoare ne închid astăzi perspectiva asupra ființării. Acesteia îi este luată posibilitatea să se adreseze perceperii apărînd din ea însăși. Perspectiva care ni se adresează îndeobște este pervertită în fel de a vedea. Dominația felurilor de a vedea pervertește și denaturează astfel ființarea.

Pentru „a denatura un lucru" grecii aveau cuvîntul ψεύδεσθαι. Lupta *pentru* starea de neascundere a ființării, ἀλήθεια, devine astfel luptă *împotriva* lui ψεῦδος, a denaturării și pervertirii. Ține însă de esența luptei ca cel ce luptă, fie el învingător sau învins, să devină dependent de adversarul său. Pentru că lupta împotriva neadevărului este o luptă împotriva lui ψεῦδος, invers, pornind de la ψεῦδος-ul combătut, lupta pentru adevăr

devine luptă pentru ἀ-ψευδές, pentru nepervertit, nedenaturat.

În felul acesta, experiența originară a adevărului ca stare de neascundere este periclitată. Căci nepervertitul nu poate fi obținut decît dacă perceperea și sesizarea se adresează direct ființării, fără denaturare, adică se orientează după ea. Drumul este deschis acum pentru adevăr înțeles ca orientare corectă.

Această survenire a trecerii de la starea de neascundere la starea de nepervertire după ce mai întîi a fost depășită pervertirea, iar apoi de la starea de nepervertire la corectitudine, merge mînă în mînă cu trecerea de la φύσις la λόγος, de la λόγος ca strîngere laolaltă la λόγος ca enunț. Pornind de la toate acestea se vădește și își croiește drum, pentru ființa însăși, acea interpretare definitivă pe care o consolidează cuvîntul οὐσία. El are în vedere ființa în sensul de ajungere la prezență constantă, de calitate de simplă prezență. Ceea ce propriu-zis este este așadar „ceea-ce-este-mereu", ἀεὶ ὄν. Ceea ce ajunge constant la prezență este acel ceva la care noi trebuie să recurgem din capul locului în orice
[202] sesizare și producere, în speță modelul, ἰδέα. Ceea ce ajunge constant la prezență este acel ceva la care noi trebuie să recurgem ca la ceea ce se află mereu aici de față în orice λόγος, în orice enunțare: ὑποκείμενον, *subjectum*. Ceea ce se află mereu aici de față este, din perspectiva lui φύσις, a înălțării care se deschide, πρότερον-ul, anteriorul, *a priori*-ul.

Această determinare a ființei ființării caracterizează felul în care ființarea este situată opozitiv față de orice surprindere și enunțare. Acest ὑποκείμενον este precursorul viitoarei interpretări a ființării ca obiect. Perceperea, νοεῖν, este preluată de către logos în sensul de

enunț. Νοεῖν devine acea percepere care, în determinarea a ceva ca ceva, străbate, percepe de la un cap la altul — διανοεῖστθαι— ceea ce întîlnește. Această străbatere care enunță, διάνοια, este determinarea esențială a înțelegerii în sensul de reprezentare care judecă. Perceperea devine înțelegere, perceperea devine rațiune.

Creștinismul preschimbă ființa ființării în ființă creată. Gîndirea și cunoașterea sînt acum deosebite de credință (*fides*). Ascensiunea raționalismului și a iraționalismului nu este astfel împiedicată, ci de-abia acum ea este pregătită și întărită.

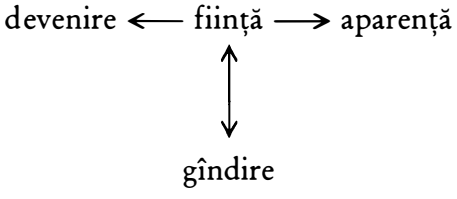
Deoarece ființarea este o creație a lui Dumnezeu, adică ceva premeditat în chip rațional, trebuie — deîndată ce relația creatului cu creatorul se destramă și, pe de altă parte, rațiunea umană capătă ascendent și chiar ajunge să se pună pe sine ca ascendent — ca ființa ființării să devină gîndibilă în gîndirea pură a matematicii. Ființa astfel calculabilă și pusă în calcul face ca ființarea să devină ceva ce poate fi dominat în cadrul tehnicii moderne structurate matematic, care este *esențial* altceva decît ceea ce a fost pînă atunci cunoscut ca utilizare ustensilică.

Ființarea este doar ceea ce, corect gîndit, rezistă la confruntarea cu gîndirea corectă.

Termenul-cheie, adică cel ce exprimă interpretarea dătătoare de măsură a ființei ființării, este οὐσία. În calitatea lui de concept filozofic, cuvîntul acesta semnifică calitatea de ajungere la prezență constantă. Chiar și în epoca în care acest cuvînt a devenit deja conceptul do- [203]
minant în filozofie, el își păstrează deopotrivă semnificația sa originară: ἡ ὑπαρχοῦσα οὐσία (Isocrates) este proprietatea simplu prezentă. Însă nici măcar această semnificație fundamentală a termenului οὐσία, și nici

drumul deschis de ea pentru interpretarea ființei, nu s-au putut menține. În curînd a început preschimbarea lui οὐσία în *substantia*. Aceasta este semnificația curentă pe care termenul o păstrează din Evul Mediu, trecînd prin modernitate și pînă astăzi. Filozofia greacă este apoi interpretată retrospectiv — adică total fals — pornind de la conceptul dominant de substanță, în raport cu care conceptul de funcție nu este decît derivatul lui matematic.

Rămîne încă să vedem cum anume, pornind de la οὐσία conceput ca termenul de-acum decisiv pentru ființă, sînt concepute disocierile expuse anterior: *ființă și devenire, ființă și aparență*. Trimitem deopotrivă la schema disocierilor aflate în discuție:

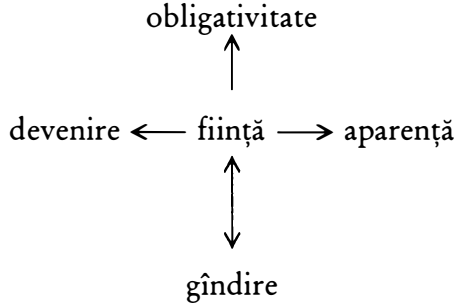


Ceea ce se opune devenirii este permanența statornică. Ceea ce se opune aparenței ca simplu aspect este ceea ce se înfățișează în chip autentic, ἰδέα. Iarăși, ca ὄντως ὄν, ea este permanentul statornic prin raport cu aparența schimbătoare. Însă devenirea și aparența nu sînt determinate numai pornind de la οὐσία; căci οὐσία, la rîndul ei, și-a primit determinarea hotărîtoare de la raportul cu logosul, cu judecata enunțiativă, cu διάνοια. Ca urmare, devenirea și aparența se determină de asemenea pornind de la perspectiva gîndirii.

Văzută dinspre gîndirea judicativă, care se cuplează întotdeauna la ceea ce este permanent, devenirea apare

drept nepermanența. Nepermanența se arată în primă instanță înlăuntrul a ceea-ce-este-simplă-prezență ca nepermanență în același loc. Devenirea apare ca schimbare [204]
a locului, φορά, transport. Schimbarea locului devine forma hotărîtoare a mișcării, în lumina căreia trebuie apoi să fie concepută orice devenire. Odată cu ascensiunea dominației gîndirii în sensul raționalismului matematic modern, nu mai este recunoscută nici o altă formă a devenirii decît aceea a mișcării în sensul schimbării locului. Acolo unde se arată alte forme ale mișcării apare încercarea de a le concepe pornind de la schimbarea locului. Schimbarea locului însuși, mișcarea, nu este la rîndul ei concepută decît pornind de la viteză: $c = \frac{s}{t}$. Descartes, întemeietorul filozofic al acestui mod de a gîndi, ridiculizează, în cea de a douăsprezecea *regulă* a sa, orice alt concept al mișcării.

Aparența care este, asemeni devenirii, celălalt opus al ființei, este deopotrivă determinată, după οὐσία, pornind de la gîndire (de la calculare). Ea este incorectul. Temeiul aparenței se află în rătăcirea gîndirii. Aparența devine pura incorectitudine logică, falsitatea. Abia pornind de aici putem măsura ce anume semnifică opoziția gîndirii față de ființă: gîndirea își întinde dominația [— ceea ce înseamnă determinarea esențială dătătoare de măsură —] asupra ființei și, deopotrivă, asupra opusului ființei. Această dominație se întinde *și mai departe*. Căci din clipa în care logosul, în sensul de enunț, își instituie dominația asupra ființei, iar ființa este înțeleasă și concepută ca οὐσία, ca fapt-de-a-fi-simplă-prezență, din clipa aceea se pregătește și disocierea ființei de obligativitate. Schema îngrădirilor ființei se prezintă atunci astfel:



D. FIINȚĂ ȘI OBLIGATIVITATE

§ 57. *Obligativitatea ca opus al ființei, din clipa în care ființa se determină ca Idee. Formarea și împlinirea acestei opoziții. Filozofia valorii*

[205] După cum se vede din schema noastră, această disociere merge iarăși în altă direcție. Disocierea *ființă și gîndire* este prezentă în această schemă ca mergînd în jos. Fapt care arată că gîndirea devine temeiul purtător și determinant al ființei. Reprezentarea disocierii *ființă și obligativitate* merge, dimpotrivă, în sus. Se dă astfel de înțeles următorul lucru: așa cum ființa este întemeiată în gîndire, tot astfel ea este dominată de obligativitate. Ceea ce vrea să spună: ființa nu mai este elementul dătător de măsură. Însă este ea totuși Idee, model? Numai că Ideile, tocmai datorită caracterului lor de model, nu mai sînt elementul dătător de măsură. Căci în calitatea sa de instanță care conferă aspect și care, astfel, într-un anumit fel este ea însăși ființătoare (ὄν), Ideea, în măsura în care este această ființare, cere la rîndul

ei o determinare a ființei *sale*, ceea ce înseamnă, iarăși, un aspect *anumit*. Ideea Ideilor, Ideea supremă, este pentru Platon ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, Ideea Binelui.

„Binele" nu înseamnă aici ceea ce este orînduit în chip moral, ci ceea ce este brav, înfăptuind și putînd să înfăptuiască ceea ce se cuvine. Ἀγαθόν este regulativul ca atare, ceea ce conferă ființei putința de a ființa ca ἰδέα, ca model. Ceea ce conferă o astfel de putință este elementul potent în chip primordial. Însă în măsura în care Ideile constituie ființa (οὐσία), Ideea supremă, ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ se află ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, dincolo de ființă. Astfel ființa însăși, dar nu ființa în general, ci ființa *ca Idee* ocupă o poziție opozitivă față de Altul, și anume față de ceva de care ea însăși, ființa, rămîne îndrumată. Ideea supremă este prototipul modelelor.

Nu sînt necesare acum lămuriri suplimentare pentru a arăta și mai limpede cum și în această disociere ceea ce s-a disociat de ființă, obligativitatea, nu este adus și propus ființei de nu se știe unde. Ființa însăși este [206]
cea care produce — în interpretarea ei determinată ca Idee — raportarea la ceea ce se cuvine urmat ca model și la ceea ce e obligatoriu. Tocmai în măsura în care ființa însăși se consolidează în privința caracterului ei de Idee, în aceeași măsură ea se grăbește să compenseze degradarea care rezultă astfel pentru ea. Însă acest lucru nu se poate petrece decît punînd *deasupra* ființei ceva care în mod constant ființa nu este încă, dar care ea *trebuie* să fie în orice clipă.

Aici a fost vorba numai de a pune în lumină originea esențială a disocierii ființă–obligativitate sau (ceea ce în fond înseamnă același lucru) începutul istoric al acestei disocieri. Nu e cazul să urmărim aici istoria des-

fășurării și transformării acestei disocieri. Ne vom mărgini să numim *un* lucru esențial. În cazul tuturor determinărilor ființei și ale disocierilor amintite nu trebuie să pierdem din vedere acest aspect: dacă ființa se prezintă ea însăși ca εἶδος și ἰδέα explicația este că inițial ea este φύσις, dominație care se înalță ieșind din ascundere. Explicitarea nu rezidă niciodată exclusiv — și cîtuși de puțin în primul rînd — în interpretarea prin filozofie.

A rezultat limpede că obligativitatea apare ca opus al ființei, deîndată ce aceasta se determină ca Idee. Prin această determinare, gîndirea ca logos rostitor (διαλέγεσθαι) ajunge într-un rol hotărîtor. De aceea, deîndată ce această gîndire, ca rațiune autonomă, ajunge la supremație în modernitate, se pregătește să apară și configurația proprie a disocierii dintre ființă și obligativitate. Acest proces se împlinește la Kant. Pentru Kant, ființarea este natura, adică ceea ce este determinabil și determinat în gîndirea fizico-matematică. În fața naturii și opunîndu-i-se apare, determinat de rațiune și deopotrivă ca rațiune, imperativul categoric. Kant îl numește în chip expres, în repetate rînduri, obligativitate [datorie] și anume în măsura în care imperativul se raportează la ființare înțeleasă ca natură pe linia instinctelor. Fichte este apoi cel care a făcut explicită opoziția ființă-obligativitate, transformînd-o în armătură a sistemului său. În cursul secolului al
[207] XIX-lea, ființarea, înțeleasă în sensul lui Kant — adică drept ceea ce poate fi experimentat în științe (se adaugă la acestea și științele istorice și cele economice) —, dobîndește o preeminență dătătoare de măsură. Ca urmare a supremației ființării, obligativitatea este amenințată în

rolul ei de criteriu. Obligativitatea trebuie să se afirme în pretenția ei. Ea trebuie să încerce să se întemeieze în ea însăși. Ceea ce vrea să ateste în sine o exigență de obligativitate trebuie să-și afle justificarea pentru aceasta pornind de la sine însuși. O obligativitate nu poate să emane decît de la ceea ce ridică o astfel de pretenție pornind de la sine, decît de la ceea ce are în sine o *valoare*, decît de la ceea ce *este* o valoare. Valorile în sine devin acum temei al obligativității. Însă deoarece valorile se situează opozitiv față de ființa ființării înțeleasă ca ființă a faptelor, ele însele, la rîndul lor, nu pot *să fie*. De aceea se spune: ele au valoare. Valorile sînt, pentru toate domeniile ființării, ale ființării înțelese ca ceea ce este simplă prezență, dătătoare de măsură. Istoria nu e altceva decît realizarea valorilor.

Platon a conceput ființa ca Idee. Ideea este model și, ca atare, ea este deopotrivă dătătoare de măsură. Ce este atunci mai firesc decît să înțelegi Ideile lui Platon ca valori și să interpretezi ființa ființării pornind de la ceea ce are valoare?

Valorile au valoare. Însă a avea valoare trimite în prea mare măsură la ceea ce are valoare pentru un subiect. Pentru a sprijini și mai mult încă obligativitatea edificată prin valori, li se atribuie valorilor însele o ființă. Aici „ființă" nu înseamnă *în principiu* nimic altceva decît ajungerea la prezență a ceea ce este simplă prezență. Numai că această ființare simplu prezentă nu este prezentă în felul frust și tangibil în care sînt prezente mesele și scaunele. Cînd intră în joc ființa valorilor, confuzia și dezorientarea își ating apogelul. Deoarece cuvîntul „valoare" își pierde totuși treptat conturul, deși el continuă să joace un rol în științele economice,

valorile sînt numite acum „totalități". Însă în felul acesta totul se rezumă la înlocuirea unui cuvînt cu altul. Ce putem spune este că în cazul acestor totalități devine mai curînd vizibil ce anume sînt ele în fond, în speță jumătăți de măsură. Însă, în domeniul esențialului, jumătățile de măsură sînt întotdeauna mai funeste decît atît de temutul nimic. În 1928 a apărut o bibliografie generală a conceptului de valoare, partea întîi. Sînt ci-
[208] tate aici 661 de lucrări despre conceptul de valoare. Între timp s-a ajuns pesemne la o mie. Și aceasta poartă numele de filozofie. Iar ceea ce astăzi, culmea, ni se oferă ca filozofie a național-socialismului și care nu are nimic de-a face cu adevărul intern și cu măreția acestei mișcări (în speță cu întîlnirea dintre tehnica determinată planetar și omul modern) reprezintă tocmai pescuitul în apele tulburi ale „valorilor" și „totalităților".

Putem vedea cît de tenace a fost totuși ideea de valoare în secolul al XIX-lea, dacă ținem seama de faptul că Nietzsche însuși (și tocmai el) gîndește exclusiv în perspectiva noțiunii de valoare. Subtitlul operei capitale pe care o proiectase — *Voința de putere* — sună astfel: *Încercare de răsturnare a tuturor valorilor.* Iar cartea a treia poartă următorul titlu: *Încercare de instituire a unor noi valori.* Încîlcirea în meandrele noțiunii de valoare, neînțelegerea provenienței ei îndoielnice, iată care este explicația faptului că Nietzsche nu a atins centrul autentic al filozofiei. Însă chiar dacă cineva în viitor ar trebui din nou să năzuiască să-l atingă — noi, cei de azi, nu putem decît să pregătim acel moment —, el nu va putea, la rîndu-i, să evite să se încîlcească, numai că o va face în alt fel. Nimeni nu sare peste propria-i umbră.

* *
*

§ 58. *Rezumatul celor patru distincții în perspectiva celor șapte puncte orientative amintite*

Ne-am desfășurat întrebarea urmărind cele patru disocieri: *ființă și devenire, ființă și aparență, ființă și gîndire, ființă și obligativitate*. Lămurirea lor a fost introdusă prin referire la șapte puncte orientative. Inițial a apărut impresia că n-ar fi vorba decît de un exercițiu de gîndire realizat în jurul distingerii unor cuvinte asociate arbitrar.

Vom relua acum aceste puncte orientative în aceeași configurație și vom vedea în ce măsură ceea ce a fost spus și-a păstrat orientarea trasată de ele și, astfel, a [209]
reușit să atingă ceea ce trebuia surprins.

1. În disocierile amintite, ființa este delimitată prin opoziție cu un altul și de aceea ea are deja, *în* această postulare limitativă ce îngrădește, un caracter determinat.

2. Delimitarea are loc în patru privințe felurite care totodată sînt legate între ele. De aceea, caracterul determinat al ființei trebuie să se ramifice și să sporească în chip corespunzător.

3. Distincțiile nu sînt defel întîmplătoare. Ceea ce este menținut prin ele într-o stare de separare năzuiește în chip originar, coaparținîndu-și, la o unitate. Disocierile își au de aceea o necesitate proprie.

4. Opozițiile, care în primă instanță au aspectul unor formule, nu s-au născut de aceea din ocazii întîmplătoare și nici nu au pătruns în limbă ca expresii idiomatice. Ele au apărut în conexiune intimă cu amprenta determinantă pe care Occidentul a dat-o ființei. Ele

au început odată cu începutul interogării puse în joc de filozofie.

5. Aceste distincții nu au rămas totuși dominante doar înăuntrul filozofiei occidentale; ele străbat întreaga cunoaștere, acțiune și rostire, chiar și atunci cînd ele nu sînt exprimate în chip propriu și în acești termeni.

6. Ordinea în care am enumerat acești termeni dă deja o indicație privitoare la ordinea conexiunii lor esențiale și la suita istorică în care ei au apărut.

7. O *interogare* originară a întrebării privitoare la ființă, care a înțeles că sarcina sa este desfășurarea adevărului esenței *ființei*, trebuie să se supună deciziei forțelor ascunse în aceste disocieri și să readucă aceste forțe în adevărul care le e propriu.

Tot ceea ce s-a afirmat înainte în aceste puncte a fost supus examinării, cu excepția celor spuse în ultimul punct. Acesta nu conține de altfel decît o cerință. În încheiere e vorba de a arăta în ce măsură ea e justificată și dacă împlinirea ei e necesară.

[210] Această dovadă nu poate fi adusă decît dacă totodată vom străbate cu privirea încă o dată întregul acestei *Introduceri în metafizică*.

a) Caracterul fundamental de ființă care străbate în cele patru disocieri: faptul de a ajunge la prezență ferm și constant, ὄν ca οὐσία

Totul se sprijină pe întrebarea fundamentală pusă la început: „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" Prima desfășurare a acestei întrebări fundamentale ne-a condus în chip obligatoriu la întrebarea prealabilă: „Despre ce este vorba de fapt în cazul ființei?"

În primă instanță, „ființa" ne-a apărut ca un cuvînt gol cu o semnificație evanescentă. Că așa stau lucrurile ne-a apărut ca un fapt constatabil printre altele. Însă în cele din urmă s-a dovedit că ceea ce părea să cadă în afara întrebării și care în continuare părea să rămînă neinterogabil era *lucrul prin excelență demn de a fi supus întrebării*. Ființa și înțelegerea ființei nu sînt un fapt simplu prezent. Ființa este evenimentul fundamental, pe temeiul căruia este pentru prima oară conferit un *Dasen* de ordinul Istoriei în sînul ființării în întregul ei ajunsă în deschidere.

Însă acest temei care este cu deosebire demn de a fi supus întrebării, propriu *Dasein*-ului istoric, noi nu-l cunoaștem în excelența sa și în rangul său decît dacă îl supunem întrebării. Tocmai de aceea am pus întrebarea prealabilă: „Despre ce este vorba de fapt în cazul ființei?"

Indicațiile care au fost date în privința utilizării curente și totuși felurite a lui „este" ne-a convins de faptul că este greșit să vorbim despre nedeterminarea și vidul ființei. Tocmai „este" e cel care determină semnificația și conținutul infinitivului „a fi", și nu invers. Acum putem chiar să înțelegem limpede *de ce* trebuie să fie astfel. În enunț, „este" trece drept copulă, drept „cuvîntel de legătură" (Kant). Enunțul îl conține pe „este". Însă deoarece enunțul, κατηγορία, a devenit instanța care decide în privința ființei, *el* este cel care, pornind de la „este"-le *său*, determină ființa.

Ființa, de la care am pornit ca de la un cuvînt gol, trebuie de aceea, în pofida acestei aparențe, să aibă o [211] semnificație determinată.

Caracterul determinat al ființei a fost înfățișat prin lămurirea a patru disocieri:

Ființa, prin opoziție cu devenirea, este permanența.

Ființa, prin opoziție cu aparența, este modelul permanent, veșnicul-același.

Ființa, prin opoziție cu gîndirea, este elementul subiacent, ceea-ce-este-simplă-prezență.

Ființa, prin opoziție cu obligativitatea, este ceea-ce-se-află-mereu-aici-de-față ca ceea ce este obligatoriu, nerealizat încă sau deja realizat.

Permanența, veșnicul-același, calitatea-de-simplă-prezență, faptul-de-a-se-afla-aici-de-față — toate spun în fond același lucru: *ajungerea la prezență fermă și constantă*: ὄν ca οὐσία.

Acest caracter determinat al ființei nu este întîmplător. El rezultă din determinarea proprie *Dasein*-ului nostru istoric care își află marele început la greci. Caracterul determinat al ființei nu este o chestiune de delimitare a unei simple semnificații legate de un cuvînt. El este *însăși forța* care, pînă astăzi încă, poartă și domină *toate* relațiile *noastre* cu ființarea în întregul ei, cu devenirea, cu aparența, cu gîndirea și obligativitatea.

b) Întrebarea privitoare la ființă pornind de la opoziția cu nimicul ca primul pas către depășirea adevărată a nihilismului

Întrebarea „despre ce este vorba în cazul ființei?" se dezvăluie deopotrivă ca întrebarea „cum stau lucrurile cu *Dasein*-ul nostru în istorie?" *Stăm* noi *ferm* în istorie sau doar ne clătinăm? Metafizic vorbind *ne clătinăm*. Sîntem pretutindeni pe drum în mijlocul ființării și nu mai știm despre ce este vorba în cazul ființei. Nici măcar nu știm că nu o mai știm. Ne clătinăm și atunci cînd ne dăm asigurări unii altora că nu ne clătinăm

și ne clătinăm și atunci cînd ne străduim să arătăm, așa cum s-a făcut de curînd, că această interogare privitoare la ființă nu face decît să ne zăpăcească, că acționează distructiv, că este nihilism. [Această răstălmăcire a întrebării privitoare la ființă, care a renăscut odată cu apariția existențialismului, este o noutate doar pentru naivi.] [212]

Însă unde funcționează propriu-zis nihilismul autentic? Acolo unde se păstrează contactul cu ființarea curentă și se crede că e de ajuns să iei ființarea, așa cum s-a făcut pînă acum, ca ființare pur și simplu. Însă în felul acesta întrebarea privitoare la ființă este recuzată, iar ființa e tratată ca un nimic (*nihil*), ceea ce într-un anume fel ea și „este" în măsura în care ființează. A avea de-a face doar cu ființarea în vreme ce se cade în uitarea ființei — iată ce este nihilismul. Nihilismul înțeles astfel este, el abia, *temeiul* acelui nihilism pe care Nietzsche l-a expus în cartea întîi din *Voința de putere*.

Dimpotrivă, a merge în chip explicit în *întrebarea* privitoare la ființă pînă la limita nimicului și a-l include pe acesta în întrebarea privitoare la ființă este primul pas și singurul fecund către o autentică depășire a nihilismului.

c) Necesitatea unei noi cunoașteri a ființei în întreaga cuprindere a esenței sale posibile. Ființa circumscrisă prin cele patru disocieri se transformă în cerc care circumscrie și în temei al întregii ființări: distincția dintre ființă și ființare ca *însăși disocierea* originară

Faptul că totuși, în întrebarea privitoare la ființă — privitoare deci la ceea ce merită prin excelență să fie întrebat — trebuie să împingem interogația *atît* de

departe, tocmai aceasta e ceea ce ne arată lămurirea celor patru disocieri. Termenul acela *prin opoziție cu care* ființa este delimitată — devenirea, aparența, gîndirea, obligativitatea — nu este ceva doar imaginat. Aici se fac simțite forțe care domină și fascinează ființarea, deschiderea și configurația ei, închiderea și desfigurarea ei. Devenirea — oare nu e nimic ? Aparența — este nimic ? Gîndirea — este nimic ? Obligativitatea — este nimic ? Cîtuși de puțin.

Dacă totuși toate acestea care, în disocierile amintite, stau *în fața* ființei, *nu* sînt nimic, atunci *sînt, ele însele,*
[213] *ființătoare*, ba chiar, în cele din urmă, mai ființătoare decît ceea ce e socotit ființător atunci cînd se are în vedere determinarea de esență care îngrădește ființa. Însă atunci în ce sens al ființei putem spune că ceea ce devine, ceea ce are aparență, gîndirea și obligativitatea — *sînt ființătoare* ? În nici un caz în *acel* sens al ființei prin opoziție cu care ele se situează. Totuși acest sens al ființei este acela care, din vechime, e cel curent.

Astfel conceptul de pînă acum al ființei nu este suficient pentru a numi tot ceea ce „este".

De aceea experiența ființei trebuie refăcută din temelie și în toată cuprinderea esenței ei posibile, asta în cazul în care vrem să dăm curs *Dasein*-ului nostru istoric ca unul ce ține de Istorie. Căci, în intricația lor complexă, acele forțe care se opun ființei, și deopotrivă disocierile însele determină, domină și străbat de multă vreme *Dasein*-ul nostru și îl menținîn confuzia „ființei". Astfel, o interogare originară și exhaustivă a celor patru disocieri ne face să înțelegem următorul lucru: ființa care este circumscrisă prin ele trebuie, ea însăși, să fie tranformată în cerc care circumscrie și în temei al întregii ființări. Disocierea originară care, prin interioritatea

ei ultimă și prin separația ei originară, poartă Istoria, este distincția dintre ființă și ființare.

Însă cum trebuie ea să se petreacă? Cum se poate implica filozofia pentru a o gîndi? Totuși aici problema nu este să vorbim despre implicare, ci să o *împlinim* ca atare; căci ea *este* împlinită chiar prin necesitatea începutului sub legea căruia stăm. Nu întîmplător, în lămurirea celor patru disocieri, am zăbovit în chip deosebit asupra disocierii dintre ființă și gîndire. Ea continuă să fie și astăzi temeiul ce pe care se sprijină determinarea ființei. Gîndirea călăuzită de λόγος înțeles ca enunț este cea care dă și menține perspectiva în care ființa apare.

De aceea dacă ființa însăși trebuie deschisă și întemeiată prin distincția *ei* originară față de ființare, atunci e nevoie de deschiderea unei perspective originare. Originea disocierii „ființă și gîndire", în speță separarea dintre „percepere" și „ființă", ne arată că aici e vorba de un lucru defel lipsit de importanță: e vorba de o [214]
determinație a ființei omului care țîșnește din esența, ce trebuie deschisă, proprie ființei (φύσις).

De întrebarea privitoare la esența ființei este intim legată întrebarea „cine e omul?". Totuși determinarea ființei omului pornind de aici nu este problema unei antropologii desprinse de orice repere, care, în fond, reprezintă omul așa cum zoologia reprezintă animalele. Întrebarea privitoare la ființa omului este acum determinată, în privința orientării ei și a amplitudinii ei, *exclusiv* pornind de la întrebarea privitoare la *ființă*. Esența omului trebuie înțeleasă și întemeiată, în interiorul întrebării privitoare la ființă și potrivit indicației ascunse pe care ne-o dă începutul, ca *locul* pe care ființa îl revendică în vederea deschiderii sale. Omul este locul privilegiat (*das Da*), care în sine e deschidere. În acest

loc privilegiat pătrunde și se realizează ființarea. De aceea spunem: ființa omului este, în sensul riguros al cuvîntului, „faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii" (*das „Da-sein"*). Perspectiva pentru deschiderea ființei trebuie să fie originar întemeiată tocmai în esența *Da-sein*-ului înțeles ca loc al deschiderii ființei.

Întreaga concepție despre ființă a tradiției occidentale și, potrivit acesteia, relația fundamentală cu ființa care domnește și astăzi sînt prinse în sintagma *ființă și gîndire*.

§ 59. *Esența omului (faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii) ca loc al ființei. „Ființă și timp": timpul ca perspectivă pentru interpretarea ființei*

Însă *ființă și timp* este o sintagmă care nu poate fi pusă nicicum pe același plan cu cele patru disocieri examinate. Ea trimite la un cu totul alt domeniu al interogării.

Aici nu s-a înlocuit pur și simplu „cuvîntul" gîndire cu „cuvîntul" timp, ci esența timpului este determinată pe de-a-ntregul în cu totul alte privințe în domeniul întrebării care vizează ființa.

[215] Însă de ce tocmai timpul? Pentru că *perspectiva* care, la începutul filozofiei occidentale, *călăuzește* deschiderea ființei este timpul, însă *în așa fel* încît această perspectivă a rămas *ca atare* și a trebuit să rămînă încă ascunsă.

Cînd în cele din urmă conceptul fundamental pentru ființă devine οὐσία — ceea ce înseamnă: ajungerea la prezență fermă și constantă —, ce altceva dacă nu timpul este elementul dezvăluit care întemeiază esența situării ferme și constante și esența ajungerii la prezență? Însă

acest „timp" este în esența lui încă nedesfășurat și, de altminteri (pe terenul „fizicii", în orizontul ei), nici măcar desfășurabil. Căci deîndată ce, *la sfîrșitul* filozofiei eline, la Aristotel, meditația se fixează pe esența timpului, timpul însuși trebuie să fie considerat ca o prezență oarecare, οὐσία τις. Acest lucru se exprimă în faptul că timpul este conceput pornind de la „acum", de la ceea ce este prezent în cutare moment și în chip unic. Trecutul este „un acum care *nu mai* este", iar viitorul este „un acum care nu e *încă*". Ființa în sensul de calitate-de-simplă-prezență (ajungere la prezență) devine perspectivă pentru determinarea timpului. Însă timpul nu devine perspectiva anume dezvoltată pentru interpretarea ființei.

Într-o meditație de acest tip, „ființă și timp" nu este o carte, ci ceea ce ne revine ca sarcină. Ceea ce ne revine ca sarcină în chip propriu este Acela pe care noi nu-l știm și pe care, în cazul că îl știm autentic, în speță ca sarcină ce ne revine, îl știm întotdeauna doar sub chipul întrebării.

A fi în stare să întrebi înseamnă: a fi în stare să aștepți, dacă e nevoie și o viață. O epocă totuși pentru care real nu este decît ceea ce merge repede și care poate fi prins cu ambele mîini, socotește interogarea drept „străină de realitate", drept ceva pentru care nu merită să te ostenești. Însă nu osteneala este aici esențialul, ci timpul potrivit, adică momentul potrivit și stăruința potrivită.

Căci Zeul ce cugetă
Urăște
Creșterea prematură.

Hölderlin, Din ciclul *Titanii* (IV, 218)

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI 5
CUVÎNT ÎNAINTE 7

CAPITOLUL ÎNTÎI

ÎNTREBAREA FUNDAMENTALĂ A METAFIZICII

§ 1. *Întrebarea „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?" reprezintă, potrivit rangului ei, prima dintre întrebări, deoarece ea este cea mai vastă, cea mai adîncă și întrebarea originară prin excelență* 9

§ 2. *Interogarea întrebării care, potrivit rangului ei, este prima — înțeleasă ca filozofie. Două răstălmăciri ale esenței filozofiei* 18

§ 3. *Începutul interogării privitoare la ființarea ca atare în întregul ei la greci prin cuvîntul fundamental* φύσις 24

§ 4. *Întrebarea caracterizată, potrivit rangului ei, drept prima, ca întrebare metafizică fundamentală. Introducerea în metafizică drept conducere către interogarea întrebării fundamentale. Ambiguitatea voită a titlului prelegerii* 30

§ 5. *Desfășurarea întrebării „De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?"* 34

a) Atitudinea interogativă ca vrere-de-a-ști 34
b) Forma lingvistică a propoziției interogative. Cezura din întrebare și suspiciunea față de „și nu, mai curînd, nimic" 37
c) Forma lingvistică a întrebării ca respectare a tradiției 39

§ 6. *Întrebarea privitoare la ființă și „logica". Adevărata vorbire despre nimic în gîndire și în rostirea poetică* 40

§ 7. *Lămurirea întrebării în forma ei prescurtată spre deosebire de forma extinsă. Adaosul „și nu, mai curînd, nimic?" aduce ființarea într-o stare de suspensie* 44

§ 8. *Interogarea ca deschidere a domeniului în care ființarea este confruntată cu demnitatea autentică a interogării: clătinarea ființării între neființă și ființă* 46

§ 9. *Dubla semnificație a cuvîntului „ființare". Superfluitatea aparentă a diferenței dintre ființă și ființare și ambiguitatea „întrebării fundamentale" ca întrebare privitoare la temeiul ființei* 48

§ 10. *Desfășurarea „întrebării prealabile": „Despre ce este vorba în cazul ființei și al felului în care înțelegem noi ființa?"* 51

§ 11. *Analiza mai amănunțită a întrebării: „Despre ce este vorba în cazul ființei? Este ființa un cuvînt gol sau ea reprezintă, dimpotrivă, destinul Occidentului?"* 57

§ 12. *Lămurirea unui fapt: ființa — un cuvînt gol! Interogarea privitoare la ființă și „ontologia"* 59

§ 13. *Explicarea raportului dintre întrebarea fundamentală a metafizicii și pre-întrebare: noul concept de pre-întrebare — întrebarea pre-liminară*

și cea care este, pe de-a-ntregul, de ordinul Istoriei 62
§ 14. *Filozofia și „știința istoriei"* 64
§ 15. *Apartenența intimă a interogării întrebării privitoare la ființă — interogare ce este în ea însăși de ordinul Istoriei — la Istoria universală a Pământului. Conceptul de spirit și răstălmăcirile sale* 67
§ 16. *Uitarea ființei este o stare de fapt și ea este temeiul propriu-zis al relației noastre greșite cu limba* 73

CAPITOLUL AL DOILEA

DESPRE GRAMATICA ȘI ETIMOLOGIA CUVÎNTULUI „FIINȚĂ"

§ 17. *Elucidarea esenței ființei în perspectiva intimei sale legături esențiale cu esența limbii* 76

A. GRAMATICA CUVÎNTULUI „FIINȚĂ"

§ 18. *Morfologia „ființei": substantiv verbal și infinitiv* 79
§ 19. *Infinitivul* 81
a) Originea gramaticii occidentale: meditația elină asupra limbii eline: ὄνομα și ῥῆμα 81
b) Înțelegerea elină a lui πτῶσις (*casus*) și ἔγκλισις (*declinatio*) 84
§ 20. *Înțelegerea elină a ființei: ființa înțeleasă ca situare fermă și constantă în dublul sens de φύσις și οὐσία* 85
§ 21. *Înțelegerea elină a limbii* 91
a) În infinitiv încetează să apară ceea ce verbul face să fie îndeobște manifest 92
b) Infinitivul cuvîntului grec εἶναι 96

c) Consolidarea și reificarea vidului de maximă generalitate 97

B. ETIMOLOGIA CUVÎNTULUI „FIINȚĂ"

§ 22. *Cele trei radicaluri ale verbului „a fi" și întrebarea privitoare la unitatea lor* 99

§ 23. *Rezultatul dublei examinări a cuvîntului „ființa": vidul cuvîntului rezultat din estompare și amestec* 103

CAPITOLUL AL TREILEA

ÎNTREBAREA PRIVITOARE LA ESENȚA FIINȚEI

§ 24. *O stare de fapt incontestabilă: înțelegerea ființei și totuși neînțelegerea ei* 105

§ 25. *Unicitatea „ființei", comparabilă doar cu nimicul* 106

§ 26. *„Caracterul general" al „ființei" și „ființarea" ca „particular". Anterioritatea necesară a înțelegerii ființei* 111

§ 27. *Încercarea fundamentală: caracterul indispensabil al înțelegerii ființei: fără înțelegerea ființei nu există rostire, fără rostire nu există ființă umană* 114

§ 28. *Înțelegerea ființei ca „temei" al* Dasein*-ului uman* 115

§ 29. *Înțelegerea ființei și ființa însăși reprezintă tot ce poate fi mai demn de actul interogării. Interogarea privitoare la sensul ființei* 116

§ 30. *Retrospecție asupra reflecției precedente: pasul decisiv de la un fapt neutru la o survenire, demnă în cel mai înalt grad de actul interogării* 118

§ 31. *Excelența cuvîntului „ființă" față de toate cuvintele referitoare la „ființare": ființa însăși și cuvîntul care o desemnează se presupun reciproc într-o manieră esențială* 121

§ 32. *Felul în care înțelegem noi ființa are o determinație specifică și o orientare care se constituie pornind de la ființă. Cuvîntul „este" în diferite exemple* 123

§ 33. *Varietatea semnificațiilor lui „este". Înțelegerea ființei pornind de la „este" în sensul de „prezență constantă"* (οὐσία) 125

CAPITOLUL AL PATRULEA

ÎNGRĂDIREA FIINȚEI

§ 34. *Modurile, devenite formule, ale rostirii ființei în distincții (ființă și...)* 129

§ 35. *Cele șapte propoziții călăuzitoare cu privire la distincțiile ființei față de altceva* 130

A. FIINȚĂ ȘI DEVENIRE

§ 36. *Ființa în opoziție cu devenirea. Parmenide și Heraclit: ființa – soliditatea intimă, adunată în sine, a ceea ce este durabil* 132

B. FIINȚĂ ȘI APARENȚĂ

§ 37. *Caracterul uzual și de la sine înțelesul acestei distincții. Neînțelegerea despărțirii originare dintre ființă și aparență și a apartenenței lor intime. Trei moduri ale aparenței* 135

§ 38. *Corelația intimă dintre ființă și aparență. „Ființa" înțeleasă grecește ca* φύσις, *manifestarea suverană care se deschide și dăinuie și apariția care luminează* 138

§ 39. *Corelația esențială, unică în felul ei, între* φύσις *și* ἀλήθεια *— adevărul ca ținînd de esența ființei* ... 140

§ 40. *Semnificația multiplă a lui* δόξα *— lupta pentru ființă împotriva aparenței* ... 142

§ 41. *Configurarea poetică a luptei dintre ființă și aparență la greci* ... 146

§ 42. *Apartenența aparenței la ființa înțeleasă ca apariție. Rătăcirea ca îngemănare a ființei, a stării de neascundere și a aparenței* ... 148

§ 43. *Gîndirea la începutul filozofiei (Parmenide) ca deschidere a celor trei căi: calea către ființă și către starea de neascundere, calea către neființă și calea către aparență* ... 150

§ 44. *Apartenența intimă a disocierilor „ființă și aparență" – „ființă și devenire"* ... 155

C. FIINȚĂ ȘI GÎNDIRE

§ 45. *Caracterul privilegiat al acestei distincții și semnificația ei istorică* ... 157

§ 46. *Circumscrierea „gîndirii". Gîndirea ca punere-în-față* ... 160

§ 47. *„Logica" și proveniența ei* ... 162

§ 48. *Semnificația originară a* λόγος*-ului și a lui* λέγειν ... 166

§ 49. *Demonstrarea corelației intime între* λόγος *și* φύσις *la începutul filozofiei occidentale: Conceptul de* λόγος *la Heraclit* ... 170

§ 50. *Necesitatea internă și posibilitatea disocierii dintre* φύσις *și* λόγος *pornind de la unitatea lor originară.* Λόγος*-ul la Parmenide și „propoziția originară"* ... 181

§ 51. *Determinarea faptului de a fi om pornind de la esența ființei înseși exprimată în spusa lui*

Parmenide: survenirea apartenenței esențiale a ființei și a perceperii 186

§ 52. *Poetizarea gînditoare ca deschidere esențială a faptului de a fi om. Interpretarea prin intermediul a trei parcursuri a primului cînt al corului din* Antigona *lui Sofocle* 192

a) Primul parcurs: schița internă a esenței nefamiliarului prin excelență, domeniile și dimensiunile dominației sale și ale destinului său 197

b) Cel de al doilea parcurs: desfășurarea ființei omului ca cel ce este nefamiliar prin excelență 203

c) Cel de al treilea parcurs: interpretarea autentică ca rostire a nerostitului. Faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii propriu omului istoric ca breșă pentru deschiderea ființei în ființare — in-cidentul 214

§ 53. *Interpretarea reînnoită a spusei lui Parmenide în lumina cîntului intonat de cor la Sofocle: apartenența intimă a lui* νοεῖν *și* εἶναι *ca relație reciprocă între* τέχνη *și* δίκη. *Starea de neascundere ca nefamiliaritate. Perceperea ca decizie.* Λόγος*-ul ca nevoință și ca temei al limbii* 218

§ 54. *Interpretarea inaugurală a esenței omului ca* φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων *spre deosebire de formularea ulterioară:* ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον 230

§ 55. *Separarea dintre* λόγος *și* φύσις *și preeminența* λόγος*-ului față de ființă.* Λόγος*-ul devine instanța care decide în privința ființei,* φύσις *devine* οὐσία 234

a) Φύσις-ul devine ἰδέα: din consecință a esenței, ἰδέα devine esența însăși. Adevărul devine co-

rectitudine. Λόγος-ul devine ἀπόφανσις și origine a categoriilor 236
b) Temeiul pe care se face trecerea de la φύσις și λόγος la Idee și enunț: prăbușirea stării de neascundere — faptul de a nu putea întemeia ἀλήθεια în necesitatea ființei 247
§ 56. *Trimiterea la evenimentul năruirii stării de neascundere din punctul de vedere al parcursului său istoric: Reorientarea adevărului către „corectitudine" ca urmare a instalării adevărului lui* οὐσία 250

D. FIINȚĂ ȘI OBLIGATIVITATE

§ 57. *Obligativitatea ca opus al ființei, din clipa în care ființa se determină ca Idee. Formarea și împlinirea acestei opoziții. Filozofia valorii* 256
§ 58. *Rezumatul celor patru distincții în perspectiva celor șapte puncte orientative amintite* 261
a) Caracterul fundamental de ființă care străbate în cele patru disocieri: faptul de a ajunge la prezență ferm și constant, ὄν ca οὐσία 262
b) Întrebarea privitoare la ființă pornind de la opoziția cu nimicul ca primul pas către depășirea adevărată a nihilismului 264
c) Necesitatea unei noi cunoașteri a ființei în întreaga cuprindere a esenței sale posibile. Ființa circumscrisă prin cele patru disocieri se transformă în cerc care circumscrie și în temei al întregii ființări: distincția dintre ființă și ființare ca *însăși disocierea* originară 265
§ 59. *Esența omului (faptul-de-a-fi-loc-privilegiat-al-deschiderii) ca loc al ființei. „Ființă și timp": timpul ca perspectivă pentru interpretarea ființei* 268

Redactor
MARIA ALEXE

Apărut 1999
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

ARTA GRAFICA S.A.
Calea Şerban Vodă nr. 133, Sector 4, Cod 70517, BUCUREŞTI
Tel. 336.29.11 Fax 337.07.35

După *Ființă și timp*, Heidegger nu a mai părăsit niciodată problematica ființei. În *Introducere în metafizică*, lucrare ce reia întocmai cursul ținut la Freiburg în semestrul de vară al anului 1935, această preocupare revine în chip sistematic.

De astă dată, ființa este desprinsă din suita existențialiilor desfășurată în *Ființă și timp*. Heidegger arată cum toată metafizica occidentală nu a făcut decît să oculteze faimoasa « diferență ontologică » – cea dintre « ființă » (*Sein*) și « ființare » (*Seiendes*) –, căutîndu-l pe « a fi » într-unul sau altul din chipurile « celor ce sînt ». Vrînd să demonstreze că *Sein* nu este un cuvînt gol, Heidegger își structurează investigația după cuplurile care definesc ființa prin ceea ce i se opune: ființă și devenire, ființă și aparență, ființă și gîndire, ființă și obligativitate.

De o surprinzătoare transparență în raport cu *Ființă și timp*, acest volum excelează totodată prin inconfundabilele interpretări heideggeriene în marginea gîndirii presocraticilor și a tragediei eline.

Pe supracoperta I: Frescă de la Pompei (*detaliu*)